

تاريخ الفكر الفلسفي الغربي
قراءة نقدية (١)



في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة

-نقد التمركز الأوروبي-

د. الطيب بوعزة

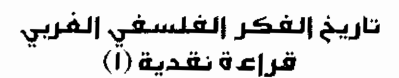
nama-center.com

في دلالة الفلسفة

وسؤال النشأة

نقد التمركز الأوروبي





في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة

-نقد التمركز الأوروبي-

الطيب بوعزة



في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة
نقد التمركز الأوروبي
الطيب بوعزة/ مؤلف من المغرب

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٢

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر مركز نماء»



بيروت – لبنان
هاتف: ٢٤٧٩٤٧ (٧١-٩٦١)
المملكة العربية السعودية – الرياض
هاتف: ٢١٠٠٥٨٨ (١-٩٦٦) -٠٦٦٦٥٩٩(٥٦-٩٦٦)
فاكس: ٤٧٠٩١٨٩ (١-٩٦٦)
ص ب : ٢٣٠٨٢٥ الرياض ١١٣٢١
E-mail: info@nama-center.com

تصميم الغلاف والإشراف الفني:



دار وجوه للنشر والتوزيع
Wojooh Publishing & Distribution House
www.wojoooh.com
المملكة العربية السعودية – الرياض
للتواصل:
wojoooh@hotmail.com

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد ـ مركز نماء للبحوث والدراسات
بوعزة، الطيب
في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة: نقد التمركز الأوروبي/ الطيب بوعزة.
٢٧٢ ص. (تاريخ الفكر الفلسفي الغربي قراءة نقدية؛١)
١ . الفلسفة. ٢. الفكر الغربي. أ. العنوان. ب.السلسلة.
١٨١

المحتويات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة



هذه السلسلة

ـ ١ ـ

ما الحاجة إلى تسطير دراسة جديدة للفكر الفلسفي الغربي، مع وجود دراسات عربية عديدة تُقدم هذا الفكر وتؤرخ للحظاته وتحولاته ورموزه؟

جواباً عن هذا الاستفهام نقول:

إن الدافع الذي استوجب هذه الدراسة، وحفزنا إلى إنجازها، آت من أمرين اثنين:

ـ **أحدهما**: غياب الحس النقدي من كثير من التآليف المنشغلة بتقديم هذا الفكر.

ـ **وثانيهما**: ضعف منهجية النقد المنتهجة في بعضها الآخر.

وعندما نقول بغياب الحس النقدي وضعف منهجيته، فإننا بذلك نعبر عن «ما صدق» شامل يستوعب مختلف أنماط البحث العربي في حقل الفلسفة. حيث يمكن تصنيف الكثير من الكتابات

العربية التي تناولت الفكر الفلسفي الغربي إلى صنفين اثنين، يشتركان على اختلافهما في غياب أو قصور الحس النقدي من الحيثيتين المعرفية والمنهجية. وأقصد بهما:

ـ صنف التآليف العربية المنبهرة بهذا الفكر: التي تنساق إلى عرضه والدعاية لمدارسه ومذاهبه دون أدنى موقف نقدي. وبهذا لم تستطع هذه الكتابات تجاوز موقف الدعاية والإشهار إلى موقف النقد؛ فظلت وثوقية في دفاعها وتبجيلها، مغتربة باستلابها وانبهارها.

ولا ينحصر هذا الانبهار بالفكر الفلسفي تحديداً، بل حتى بعموم الظاهرة الفكرية والأدبية الغربية، ويكفي النظر في المنشور في وسائل إعلامنا لنلقى هذا الانبهار شارطاً للرؤية والتفكير:

فمقال أدبي لن يحظى بالنشر ما لم يستهل بكلمة لتودوروف، أو رولان بارت، أو كريستيفا... ومقال في علم الاجتماع لن يكون صالحا للنشر، في عرف مجلاتنا المتعالمة، ما لم يُفتتح أو يُضَمَّن عبارات لبارسونز، أو بيير بورديو، أو بول لازار سفيلد ... أما الكتابات الفلسفية فحتى تلك التي تدعو عناوينها إلى إيجاد فكر فلسفي عربي، فلا بد فيها من حضور هيدغر، ونيتشه، وفوكو، ودريداً ... حضور الأسماء المقدسة التي لا يخدشها نقد ولا يطالها تصويب!

ولا ينتبه كُتَّابُ هذا النمط من الكتب المهتمة بتقديم النتاج الفلسفي الغربي، إلى أن أسلوبهم في تلقي الفلسفة مناشز لروح

التفكير الفلسفي ذاته، من حيثية كونه تفكيراً مسكوناً باستهجان حس التلقي والتقليد. وأن ما يغني الفكر الفلسفي ذاته هو أن يجتهد المثقف المشتغل بهذه الصناعة المعرفية في بلورة رؤية فلسفية تعكس خصوصية سياقه الثقافي والحضاري، فيبدع ويضيف، ويترقى من العقلية الاتباعية الى العقلية الابداعية.

وبناء عليه يتبدى وجوب إنجاز دراسة جديدة للفكر الفلسفي الغربي، تتجاوز هذا القصور في النظرة الذي يسم هذا الصنف، دراسة تعتمد منظوراً نقدياً لا منظوراً إتباعياً.

وإذ نقول ما سبق، نؤكد في ذات الوقت أن عديداً من الكتابات التي قدمت الفكر الفلسفي الغربي كانت ذات عمق ورصانة في مستواها التحليلي، ولهذا فهي، رغم افتقارها إلى الحس النقدي، ذات قيمة بلا ريب. وتتحدد قيمتها من جهة كونها تنقل النتاج الفلسفي الأجنبي إلى اللغة العربية؛ مما يثري واقع لغتنا ويغنيه. وتفتح لنا، من جهة أخرى، أفق التفكير أمام تجربة نظرية وبنى معرفية مغايرة، فتسهم في فهمنا لذاتنا الثقافية أيضاً؛ ذلك لأننا نرى أن وعي الأنا مرهون بوعي الآخر، بوصفه مختلفا، إذ بالاختلاف والتمايز تُدرك الكينونة. ولذا نؤكد أن وجهة نظرنا النقدية السابقة، ليس الداعي اليها هو الانغلاق عن الآخر، بل هي راجعة إلى أن الأهم، في تقديرنا، هو استكمال نقل تجربته الفكرية ببلورة مقاربة علمية محايثة بموقف نقدي يعبر عن خصوصية فكرنا الحضاري. وهذا ما يغيب عن هذا النمط من الكتابات للأسف.

لهذا ندعو إلى استكمال النقل بالنقد.

لكن قد يتساءل القارئ معترضاً:

إذا كان من اللازم تجاوز الكتابة العربية المنبهرة بالفكر الفلسفي الغربي؛ لافتقارها إلى الموقف النقدي، فما الداعي إلى صياغة دراسة نقدية جديدة، بينما ثمة صنف ثان من الكتابات، يتسمى بعناوين النقد والدحض، من قبيل تلك الكتب المعنونة بـ«تهافت الإيديولوجيات الغربية»، أو «نقض الفلسفة ...»، أو ما شاكل ذلك من تسميات وعناوين؟

ـ إن الداعي إلى عدم الاكتفاء بهذا الصنف الثاني الذي أنتجه الخطاب الإسلامي المعاصر، هو أن نقده لما يسمى بالأيديولوجيات والمدارس الفلسفية الغربية، يمكن أن نلحظ على معظمه أربع ملاحظات:

ـ **الأولى**، السطحية في عرض مذاهب الفكر الفلسفي الغربي، حيث يقف العرض عند الخطوط المعرفية العامة دونما غوص إلى أعماق وتفاصيل هذه المذاهب. مما يشكك ابتداء في حقيقة اقتدار هذه الكتب على أداء دورها النقدي المزعوم. ولذا دعوت مراراً إلى الاعتبار بموقف أبي حامد الغزالي، الذي لم يكتب «تهافت الفلاسفة» إلا بعد أن كتب «مقاصد الفلاسفة»، حيث أبان فيه عن فهم متكامل لمجمل التراث الفلسفي الإغريقي المتداول في ساحة الثقافة العربية الإسلامية وقتئذ، فكان نقده لهذا الفكر بعد ذلك في كتابه «التهافت» نقداً مقتدراً في كثير من جوانبه.

ـ **والملاحظة الثانية** هي: أن الكتابات التي أنجزها الخطاب الإسلامي أغلبها مثقل بلغة الهجاء، لا اللغة المعرفية القادرة على الغوص في تفاصيل هذا الفكر، والكشف النقدي عن نقائضه الداخلية.

ـ **والثالثة**: اختزال هذه التآليف «الناقدة» مبادئ الفكر الفلسفي الغربي في عبارات أقرب إلى لغة الشعار؛ مما يؤكد أن أكثر هذه الكتب يعتورها نقص كبير من حيثية إدراك دقائق وتفاصيل الفكر الغربي وتاريخه واتجاهاته. حيث لا تجد فيها إلا معلومات مبتسرة، وانتقادات قلما تنفذ إلى العمق والصميم. فعندما تنتقد فرويد ـ مثلاً ـ سرعان ما ترفع فكرة «الليبيدو الجنسي»، وتقيم الدنيا وتقعدها بكلمات وعبارات إنشائية متشنجة، ثم تخلص مباشرة إلى إعلان تهافت فرويد، هكذا بكل بساطة، وبلا حاجة إلى إحاطة شمولية بفكره وإسهاماته، وإبراز منظومتها المفاهيمية والمعرفية، وما يعتور بناءها الدلالي والمنهجي من اختلالات.

وحين تأتي إلى نقد داروين سرعان ما تنتصب فكرة «الأصل الحيواني المشترك بين القرد والإنسان»؛ فتنصرف عن قراءة معرفية نقدية لفكر داروين إلى نقد انفعالي لا طائل تحته. وعندما تذكر دوركايم تسارع إلى إبراز مفهومه عن كون الدين نتاجا مجتمعيا يعكس السلطة الجمعية؛ فتغفل عن باقي أطره المعرفية والمنهجية، فيصير نقدها له قاصرا عن شرط الإحاطة والاستيعاب.

ـ **أما الملاحظة الرابعة**، الدالة على قصور نقد كثير من هذه الكتابات، فيكفي لتتبين مراجعة هوامش هذه الكتب؛ حيث قلما نجد مراجع ومؤلفات للفيلسوف المنتقد، بل نجد فقط بعض التصانيف الموجزة والمختصرة التي توضح ألف باء فلسفته.

ومثل هذا المستند لا نراه كافياً لتأسيس الفهم بله تأسيس النقد.

ـ ٢ ـ

لكن ماذا نريد بـ«القراءة النقدية» البديلة التي نروم إنجازها في هذا المشروع؟

وما الموقف المعرفي الذي نرتكز عليه؟ وما فرضياته المنهجية؟

تتأسس رؤيتنا النقدية للفكر الغربي على فرضيتين اثنتين، نصوغهما فيما يلي صياغة غير استفهامية:

ـ **الفرضية الأولى**، ناتجة عن تأملنا في صيرورة الفكر الفلسفي الأوربي، وبحث متونه، حيث انتهينا إلى فكرة صارت تشكل ناظم رؤيتنا إلى تاريخ الوعي الغربي، وهي أن علاقة هذا الوعي بالوجود شهدت ثلاثة أنماط مُمَنْهِجَةٍ لفعل التفكير في حقيقة الوجود، أصطلح عليها بما يلي:

أولا: علاقة الإدراك (وأساسها اللوغوس).

وثانيا: علاقة الحيازة (وأساسها التقنية).

وثالثا: علاقة الالتذاذ (وأساسها الإيروس).

ونرى أن طبيعة النزعة الفلسفة موصولة بالكيفية التي تنهض عليها علاقة الوعي بالوجود عندها؛ حيث أن طبيعة هذا التعالق وكيفياته تُحَدِّدُ وتَتَحَدَّدُ على نحو يناغم طبيعة ذلك النزوع الفلسفي.

فإذا نظرنا بلحاظ المقاربة المُوجِزَةِ لخصائص المركَّب المعرفي الذي تبلور في تاريخ الفلسفة الغربية، سنلاحظ أن التقليد الفلسفي، منذ الإغريق حتى ديكارت، قام في رؤيته للوجود على أساس علاقة إبستيمولوجية تتقصد الإدراك المعرفي؛ وهذا ما اتضح لنا عند تحليلنا لصيرورة وتحولات فعل التفكير الفلسفي الأوربي، كما تم إرساؤه مع أفلاطون وأرسطو، بناء على توليفهما بين الفلسفتين البارمينيدية والهيراقليطية، واعتمادهما مفهوم الحد الماهوي السقراطي؛ ثم تبين لنا بتتبع تلك الصيرورة، انتقال الجهاز المفاهيمي المؤسس للنظر إلى الوجود، وتحوله من نمط العلاقة الإدراكية، كما تم تثبيتها منطقياً مع الأرسطية، إلى نمط العلاقة الحيازية مع ديكارت وفرنسيس بيكون.

أجل، بدءاً من ديكارت انتظمت العلاقة الإدراكية وفق مقصد السيادة على الكون. وهنا لا بد، لفهم حقيقة هذه العلاقة، من عدم الاقتصار في تحليل الفكر الديكارتي على مقولة الكوجيتو «أنا أفكر»، حيث يجب إدراك حقيقة أخرى ثاوية في الفكر الديكارتي هي «أنا أقدر»، التي إن ظهرت لاحقاً، كأساس

لمبحث القدرة الإبستيمولوجية عند كانط، فإنه مجرد مظهر خادع لحقيقتها كتغول تقني، وهي الحقيقة التي تبدو قبل الكانطية واضحة في «الأورغانون الجديد» لفرنسيس بيكون، وفي نزعة السيادة الأنثروبولوجية في الفلسفة الديكارتية. ولذا نعتقد أن الـ«أنا أفكر» موصول في قراءة ديكارت للوجود بمقصد الـ«أنا أقدر»، وهذا ما يفسر تحول مطلب إدراك الوجود من إشباع معرفي إلى قراءة تقنية للوجود تسعى إلى ضبط قوانينه بهدف السيطرة عليه؛ تلك السيطرة التي ستنتظم وفق علاقة الحيازة والسيادة على الكون بواسطة المنظومة التقنية؛ التي ستؤول في النهاية إلى الإخلال بنظامي الوجود الطبيعي والإنساني معاً.

كيف نفسر عجز التفكير الفلسفي عن الاستمرار في تأسيس العلاقة الإدراكية، وانتهائه إلى العدمية، ثم المقام في تعالق جديد مع الوجود، يتمثل في «علاقة الالتذاذ»؟

يمكن تلخيص فرضيتنا التفسيرية في كون الفكر الفلسفي المعاصر يفتقد إلى الأساس الديني؛ وبيان ذلك:

أن ديكارت لما وضع العقل كمرجعية معرفية، بمعناه كجوهر مفكر قادر على بلوغ الحقيقة بمفرده وبمعزل عن أي سند ماورائي، فإنه ـ سواء وعى ذلك أم لم يع ـ أرسى لأوروبا عقيدة جديدة تم فيها تأليه العقل ورفعه إلى مقام المطلق.

لكن هذا المقام لن يستطيع العقل البقاء فيه طويلاً، إذ سرعان ما بدأ النقد الإبستيمولوجي يشكك في قدرته وإمكانه

المعرفي. وبيان ذلك أنه إذا تتبعنا صيرورة الفكر الفلسفي من بعد ديكارت، سنلاحظ أن القرن السابع عشر سار في ذات المسار الذي دشنه صاحب الكوجيتو؛ فانتشر تيار ما سمي بالديكارتيين، مع دنيال ليبستورب، وجولنكس، وكريستيان فيتيش... بل حظي هذا التيار بدعم مفكرين بارزين، يمكن أن ندرج من بينهم أسماء عمالقة الفكر الفلسفي في هذا القرن بدءاً من مالبرانش وانتهاء بلايبنز. إلا أن هذه الثقة المطلقة في العقل بوصفه جوهرا ومرجعا إبستيمولوجيا، التي أرستها الديكارتية، سيتم زعزعتها قليلا بفعل الفلسفة التجريبية، خاصة في نموذجها الشكي مع دفيد هيوم، الذي أظهر أن العقل، هذا الذي تم تأليهه مع ديكارت، لا يستحق هذا المقام. لكن هيوم لم يقدم بديلاً للوعي الأوروبي، وإنما أيقظه من وثوقيته العقلانية فقط، فكان بشكيته مزعزعا للعقلانية ويقينها! ألم يقل كانط واصفاً تأثير كتب هيوم فيه: «أيقظني هيوم من سباتي الاعتقادي»! وهي كلمة إن كان كانط يعبر بها عن لحظات تطوره الفكري الذاتي، فهي عندنا حلقة معبرة عن صيرورة تطور فعل التفكير الفلسفي في لحظة حرجة من تاريخه، وهي لحظة بدء مراجعة أدواته ومعاييره المعرفية.

لقد كانت لحظة هيوم بداية التشكيك الفعلي في المرجعية العقلانية، لكنه لم يكن بإمكانه أن يرسي بديلاً أفضل وأوثق من العقل، فالحس الذي تعلق به هيوم يؤول في النهاية إلى العقل الذي سيصوغ المعطيات الآتية من الحواس؛ ولذا كان من الطبيعي لهيوم الذي شك في العقل ألا يقدم؛ أي: بديل ينأى عن الشك.

إلا أن لحظة كانط كانت لحظة مشروع إبستيملوجي أعمق، حيث كانت لحظة مسألة شاملة لأرضية الحداثة سواء في مسندها العقلاني أو في مسندها التجريبي. والخلاصة التي انتهى إليها كانط هي أن العقل محدود بحدود عالم التجربة والظاهر، وليس قدرة معرفية مطلقة.

وهنا وجد الفكر الفلسفي الأوربي ذاته أمام أزمة عميقة لا تطال فكرة أومبحثا من مباحثه فحسب، بل تطال الأساس الذي ينهض عليه. فمع بدء النقد الكانطي لم يعد للعلاقة الإدراكية؛ أي: أساس يُنهضها، فرغم أن هذه العلاقة تم الاعتناء بتأسيسها منذ الأفلاطونية والأرسطية، وتم توثيقها وتوجيهها مع الديكارتية، نحو التأسيس لممارسة السيادة على الوجود، فإن النظر الكانطي في إمكان المعرفة أفقدها السند. وقد كانت الفكرة المنهجية التي قدمها كانط في كتابه «نقد العقل الخالص»، إرهاصاً بتبلور نقد جذري للوعي الفلسفي الحداثي، إذ أن المراجعة النقدية التي أرادها صاحب مشروع «النقد»، أن تكون مجرد تعيين لحدود اشتغال القدرة الفاهمة، ستنقلب إلى التشكيك في العقل بأكمله، لتخلص إلى تخطيه مع فلسفات ما بعد الحداثة التي بدأت في التبلور في نهاية القرن التاسع عشر. حيث انقلب الأمر إلى تأسيس علاقة إيروسية تقصد الالتذاذ.

والانقلاب من علاقة الإدراك والحيازة إلى علاقة الالتذاذ هو في نظري نقلة جذرية في تمثل الوجود، وأسلوب التفاعل معه. غير أن الأمر ليس مجرد انتقال إلى صيغة جديدة في التعالق

مع الوجود، بل هو في العمق تعبير عن أزمة عميقة تثوي داخل الفكر الفلسفي ناتجة عن فقدان الإمكان الميتافيزيقي لتأسيس العلاقة الإدراكية. فالتراجع عن العلاقة الإدراكية إلى العلاقة الالتذاذية الإيروسية يجد تفسيره في أزمة الحقيقة، وفقدان المعنى نتيجة تقويض الميتافيزيقا، سواء في أبنيتها الفلسفية التقليدية أو بنائها الديني. ولذا لم تجد فلسفة ما بعد الحداثة من مسلك سوى التوصية بالاكتفاء بالالتذاذ بالوجود، بعد أن عجز اللوغوس الفلسفي عن محاولة إدراكه وفهمه. ومن ثم فمدخل الإيروس ليس مدخلا إبستملوجيا، بل مدخلا للالتذاذ، بسبب ما يستشعره المتفلسف المعاصر من فراغ المفاهيم المؤسسة للتفكير، وعدم إمكان اليقين بوجود الحقيقة؛ وهو فراغ لا يمكن تعويضه ـ من منظورنا ـ إلا بإعادة تجديد الوعي الفلسفي تجديدا دينيا.

هذه باختزال وتكثيف فرضيتي الأولى، التي أشتغل بها في تحليل تطور فعل التفكير الفلسفي في السياق التاريخي الأوربي.

أما الفرضية الثانية، فألخصها بالقول:

إن الإحالة إلى الماوراء شرط لضمان المعنى وتأسيس الإمكان الأنطولوجي للحقيقة، ومن ثم تسويغ بحث إمكانها الابستيملوجي.

وهذا ما ينبغي أن تستفيده الفلسفة من الدين؛ إذ نعتقد أن ليس ثمة إمكان إبستيملوجي لتأسيس الوعي الفلسفي خارج الدين. وقد أظهر لنا نظرنا في سعي الوعي الفلسفي ونمط المعرفة الدينية

نحو بلورة دلالة الوجود، أن ثمة ثابتاً منهجياً في عملية التأسيس الدلالي لهذا المعنى الكلي؛ وهو أن كل وعي مؤمن بوجود الحقيقة يلزمه ولابد شرط الإحالة إلى الغيب الماورائي لتعيين أنطولوجيتها، وتأسيس مبرر البحث عنها؛ سواء كان هذا الماوراء تعاليا ومفارقة ـ كما يذهب الفكر الإسلامي ـ أو كان محايثة ووحدة وجود كما يذهب إلى ذلك بعض توجهات الفكر الفلسفي والتأويل الصوفي. . .

إن شرط الإحالة إلى الماوراء بدا منذ أولى تجليات الوعيين الديني والفلسفي، حيث رفع الكائن الإنساني نظره إلى السماء لتفسير الأرض؛ لأنه أدرك أن الوجود بفعل تغيره وعرضيته غير مكتف بذاته، ولا يمكن أن يستمد معناه من كينونته المحكومة بالصيرورة والفناء. فكان لا بد للوعي من أن يحيل إلى الماوراء. وهذه الإحالة المتعالية (الترنسندنتالية) هي في نظرنا جوهر وأساس الوعي الديني، كما أنها أساس إمكان قيام الوعي الفلسفي. غير أنه ببدء انهيار أقانيم المؤسسة الدينية الغربية مع المقاربات النقدية التي أنجزها فكر الحداثة والأنوار، انهارت إمكانية الإحالة، فانهار بذلك الإمكان الأنطولوجي للمعنى وليس فقط إمكانه الإبستمولوجي. ونقصد بالإمكان الأنطولوجي الاعتقاد بكينونة ماورائية نفسر بالإحالة عليها. وبانهيار هذا الإمكان آل الفكر الفلسفي، في سياق ما بعد الحداثة، إلى العدمية.

هذا بإيجاز جوهر نظريتنا ومحصول قراءتنا لتاريخ الفكر الفلسفي. لكن لا نقصد بأبحاث هذه السلسلة أن نصادر على هذه

النظرية، ونطوع المادة الفلسفية لتوكيدها عسفاً، بل سننفتح على الميراث الفلسفي الغربي بأداة التحليل المفاهيمي والاشكالي لبنيته ونظمه المعرفية، جاعلين من هذه النظرية فرضية للاختبار لا مقياسا جاهزا نستدخل فيه المادة الفلسفية المدروسة.

- ٣ -

هذا على مستوى البعد الفرضي للرؤية النظرية، أما من حيثية الشكل الأسلوبي فقد حرصت على الإقلال من استعمال اللفظ الفلسفي برسمه الأجنبي، اللهم من بعض الحدود المتداولة في مختلف اللغات، كالأنطولوجيا، والإبستيمولوجيا، والميتودولوجيا، والترنسندنتالي، واللوغوس... ونحوها. وإيرادنا لهذه الحدود اللفظية بمنطوقها الأجنبي راجع من جهة إلى شهرتها، كما يرجع من جهة ثانية إلى أن مقابلها العربي المتداول لا نراه يحتوي ما صدقها الدلالي. مثلاً فلفظ «الترنسندنتالي» يترجم بـ«المتعالي»، ومعلوم أن هذه الترجمة لا تستطيع حمل الدلالة المقصودة فلسفياً من لفظ «الترنسندنتالي»، الذي يفيد، مثلا عند كانط «القبلي» بما هو شرط مقولي سابق وناظم للتفكير، بينما يوحي اللفظ العربي (المتعالي) إلى معنى أخلاقي كالكبرياء والتكبر، مما يؤدي إلى غبش المعنى الأصلي للفظ. وقس على هذا بعض الحدود الاصطلاحية الأخرى. لكن، عند استعمالنا لهذه الحدود اللفظية بمنطوقها الأجنبي، سنحرص على أيضاح معناها في سياق ورودها.

- ٤ -

ثم إن كتب هذه السلسلة تخاطب غير المتخصص في الفكر الفلسفي؛ لذا كان لا بد من أن تكون أداة إجرائية توفر له من المعطيات ما يسمح بتكوين رؤية واضحة لتطور التفكير الفلسفي الغربي. لذا كان لازماً أن نقف أحيانا كثيرة عند بعض الأبجديات التي قد يستثقل الوقوف عندها من له سابق اختصاص في المعرفة الفلسفية.

- ٥ -

ولقد كان هذا المشروع يسكن تفكيري منذ مدة، لكن القيام إلى إنجازه يرجع الفضل فيه الى الأخ العزيز فضيلة الأستاذ ياسر المطرفي المدير العام لمركز نماء للدراسات والبحوث. فقد كانت لقاءاتي به مناسبة لتجاذب حورات موسعة في واقع الفكر الاسلامي، واحتياجاته . . . فانتهى الأمر الى مقترح عَمَليٍّ بتحويل هذه النظرات النقدية التي أبديتها خلال بعض تلك اللقاءات الى كتاب أراجع فيه تاريخ الفكر الفلسفي الأوربي من نشأته حتى لحظته المعاصرة، على أن يكون الكتاب مناسبا للمثقف غير المتخصص في الحقل الفلسفي لتكون فائدته أعم وأوسع.

وبالله التوفيق
الطيب بوعزة
طنجة في ٤ ذو القعدة ١٤٣٢هـ
٢ أكتوبر ٢٠١١م

في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة

- نقد التمركز الأوروبي -

تقديم

ما الذي أيقظ السؤال الديني داخل الكائن الإنساني؛ فأثمر مختلف أنماط الفكر، التي منها نمط الفكر الفلسفي؟

ما الذي أثار جوعة المعرفة إلى الماوراء فحفز فعل التفكير نحو إشباعها؟

لم يستطع العقل البشري أن يخلص إلى جواب جازم عن هذا السؤال؛ إنما تعددت الأجوبة واختلفت، وذهبت في التأويل مذاهب قدداً. وكل ما أمكن للفلسفة في حقلها الميتافيزيقي، وللأنثروبولوجيا الثقافية في تحليلها لأقدم تمظهرات بنى التفكير، أن تجزم في شأنه هو أن الكائن الإنساني لم يكتف بعيش وجوده، بل سعى أيضاً إلى فهمه.

وبالنظر إلى مختلف الأنساق الثقافية والمجتمعية، يتأكد أنه «لم يسبق أن انتظم وجود بشري دون بلورة رؤية دينية أو رؤية فلسفية ميتافيزيقية ينهض عليها ذاك الوجود؛ الأمر الذي يبين أن

الإنسان لا يستطيع أن يعيش في الوجود دون أن يستفهم عن معناه ويفكر في مدلوله، ويبحث عن الكُنْهِ الذي يثوي خلف أعراضه»[1].

إن السؤال الديني المقصود في هذا السياق، هو ذاك السؤال المركزي الذي يتعلق بدلالة الوجود، وأصله ومصيره. وهو السؤال الذي نراه الحافز الاستفهامي لنشأة مختلف أنماط التفكير البشري.

وفي تحليلنا لتاريخ الفكر الفلسفي الغربي، سنلقى أمامنا هذا السؤال ماثلاً مستفزاً لطاقة العقل، ومثمراً لنتاجات بدأت ببلورة جوابه، ثم انتقلت إلى تحليل أداة التفكير فيه، لمسألة حدودها وإمكاناتها؛ قبل أن ينقلب التفكير الفلسفي ما بعد الحداثي ليس فقط إلى محاولة التخلص من السؤال وإنكار إمكان الإجابة عنه، بل أيضاً محاولة نفي حتى مبررات طرحه!

وتحليلنا لهذه الصيرورة التاريخية هو موضوع هذه السلسلة التي نبدأها بهذا الكتاب التمهيدي الذي يختص ببحث دلالة الفلسفة، وسؤال نشأتها.

وبحث الدلالة، يثير مفارقة عندما يختص بلفظ «الفلسفة»؛ لأن من بين المسائل الإشكالية التي تميز حقل المعرفة الفلسفية، مسألة مفهومها. ومعلوم أن التفكير الفلسفي من أكثر أنماط الفكر

---

(١) د. الطيب بوعزة، الدين من المنظور الفلسفي الغربي ـ الفلسفة الوضعية نموذجا، مجلة «التسامح»، عدد ٢٦، ربيع ١٤٣٠ هـ ـ ٢٠٠٩م.

اعتناء ببحث الحدود والدلالات. بل يزعم في فرعه المنطقي أن لا تعريف غير التعريف الفلسفي؛ لأنه هو وحده الذي يجاوز الحدود الرسمية واللفظية . . . وينتج الفصول الماهوية التي لا تعلو عليها أي مرتبة دلالية.

وهنا المفارقة:

إذ كيف تكون الفلسفة أكثر أنماط الفكر اعتناء بالدلالة، وأقدرها ـ حسب زعمها ـ على إنتاج الفصل الماهوي، بينما ليس لها، هي ذاتها، معنى حدي متفق عليه بين المشتغلين بها؟!

جواباً عن هذا الاستفهام سنخصص الفصل الأول لبيان اختلاف مدلول الفلسفة، وأسباب استشكاله. بما يعنيه ذلك من تفصيل في مسائل التعريف والموضوع والمنهج، وما يتعلق بكل ذلك من حراك في البنية المفاهيمية.

وبعد أن تتبين لنا حقيقة الوضع الإشكالي لمفهوم الفلسفة، سننتقل، في الفصل الثاني، إلى بحث سؤال نشأتها في السياق اليوناني. وهناك سنقارن بين أطروحتين اثنتين، هما: أطروحة الفصل التي ترتكز عليها وتنافح عنها المركزية الأوربية، بنموذجيها اللذين سنصطلح على تسميتهما بـ«الاستعلاء العرقي الكامن» و«الاستعلاء العرقي الصريح». وأطروحة الوصل التي ندفع بها ضدا على التمركز الأوربي، للتوكيد على أن نشأة الفلسفة في السياق اليوناني كانت نشأة مستأنفة لا نشأة مبتدئة.

وانصرافنا الى توكيد فرضية الوصل لا يعني تضخيم التأثير

الخارجي في نشأة الفلسفة اليونانية وإغفال الشرط الداخلي الذي اكتنف تبلورها فيه، بل سنستحضر السياق الثقافي والمجتمعي اليوناني زمن ظهور الفلسفة، باحثين في نوعية الحاجة، أو الضرورة التاريخية التي اضطرت «النخبة» الفكرية اليونانية إلى انتهاج نمط في التفكير مغاير للسائد، فانتهت الى بلورة التفكير الفلسفي.

وتحليل ما نسميه بالضرورة التاريخية سيكون من حيثيتين اثنتين، أولاهما تخص الحاجة الى تجديد الوجود السياسي، والثانية تخص الحاجة الى تجديد معنى الوجود الكوني. وذلك لأننا لا نعتقد أن من الصدفة أن يتزامن طاليس الذي أعاد النظر في سياسة الكون بنفي التأويل الميثولوجي للوجود؛ فبلور اللوغوس الفلسفي؛ مع المصلح السياسي الأثيني صولون الذي أعاد النظر في سياسة المدينة؛ فبلور منظوراً جديداً بدل به قواعد الوجود السياسي.

والمزاوجة بين استحضار طاليس وصولون سيسمح لنا بفهم نوعية الحاجة، التي استلزمت ظهور الفلسفة في السياق التاريخي اليوناني. ذلك الظهور الذي ساعد على حدوثه الفعلي الميراث النظري الذي استمده اليونانيون من حضارات الشرق التي تواصلوا معها.

و من حيثية الشكل، قد يلاحظ القارئ أننا نستعمل أسماء الفلاسفة بترسيماتها المشهورة، حتى لو كان الترسيم خاطئاً.

حيث نورد مثلاً اسم «فيثاغور» و«هيراقليط» بهذا الترسيم، بينما نرسم اسم «أنباذوقليس». . . بإضافة حرف السين. ومعيارنا في حذف السين عن «فيثاغور» وإثباتها لـ«أنباذوقليس»، ليس الصواب في الكتابة، بل الاشتهار فقط. إذ من المعلوم أن الصواب هو حذف حرف السين من أواخر أسماء فلاسفة اليونان؛ لأنه ليس جزءاً من الاسم، بل مجرد علامة إعرابية. ولكننا حذفناه عن «فيثاغور» لاشتهار كتابته في العربية بإثباته حينا وحذفه حينا آخر، بينما لم نحذفه عن أنباذوقليس بسبب كونه لم يشتهر ترسيم اسمه بحذف السين (أنباذوقل). وقس على هذا باقي الأسماء الأخرى.

واعتماد الاسم المشتهر، ولو كان خاطئاً، في ترسيمه حدث أيضاً في حرف الفاء، فنقول «فيثاغور» مع أن الصواب هو «بيثاغور»، ونقول «أفلاطون»، مع أن الصواب هو «بلاطون». . . وذلك لشيوع ترسيمه في المتن العربي بالفاء. والسبب على ما يذكر الأستاذ يوسف كرم نقلا عن المستشرق نلينو هو أن رسم حرف p (فاء) بدل (باء)، راجع إلى «الترجمات السريانية من اليونانية، وفي الخط السرياني يرمز بحرف واحد إلى حرفي باء وفاء، فتعذر على الناقلين من السريانية إلى العربية تمييز ذينك الحرفين»[1].

لكننا نرى أن قول المستشرق نلينو لا يفسر حالات أخرى

---

(١) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٣٦م، ص٥.

عديدة، إذ يمكن أن نلاحظ أن العرب ميزوا في أسماء «بارميند» و«أبيقور»... فرسموها بالباء لا بالفاء. كما أنني وجدت بن النديم في كتاب الفهرست يكتب اسم «فيثاغور» بترسيم صحيح، من حيث استبدال الباء بالفاء؛ حيث يقول: «إن أول من تكلم في الفلسفة بوثاغورس، وهو بوثاغورس بن ميسارخس من أهل سامينا»[1].

وخلاصة القول بالنسبة للشكل، هو أننا لن نعتمد الصواب إلا إذا كان له سند من الشهرة، وسنعتمد الترسيم الخطأ في حالة اشتهاره، ولن نعتني بتصحيح رسمه؛ لأن الأمر قبل هذا وذاك يبقى مجرد شكل يتعلق برسم الكلم، لا بمضمون الفكر.

(١) ابن النديم، الفهرست، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨م، ص٣٤٢.

الفصل الأول

في دلالة الفلسفة



تقديم

بمجرد البدء في درس الفلسفة وتحليل مفهومها، تَمْثُل أمامنا مفارقة دلالية مثيرة للتفكير والتأمل.. مفارقة يحسن أن نكشف عنها ونبرزها بلحاظ المقارنة، فنقول:

في حقل الفيزياء مثلاً، أو الكيمياء، أو الرياضيات ... ليس ثمة إشكالية تتعلق بتعريف هذه التخصصات المعرفية، وإن كان ثمة إشكال في تحديد ماهية العلم عامة، وتحديد معيار قياس العلمية... ولكن في الفلسفة، التي يبدو أسلوب اشتغالها حريصا على تحديد معنى الاصطلاحات والمفاهيم، ودلالة العالم والوجود... نجدها ـ رغم مركزية نزوعها نحو التحديد الدلالي ـ «عاجزة» عن تحديد معنى لذاتها هي؛ حيث أن من أهم الإشكالات المعرفية التي تميز الفلسفة مشكلة تعريفها. ومن ثم فالسؤال/ المفارقة الذي لابد أن يطرح هو:

كيف تكون الفلسفة تخصصاً معرفياً يهتم أساساً بإنتاج التعريف عاجزة عن تعريف ذاتها؟

كيف تكون الفلسفة أكثر التخصصات اهتماما بوضع الحدود والتعاريف لِمَا تتناوله من موضوعات وقضايا، وهي عاجزة، ابتداء، عن أن تضع لذاتها حداً وتعريفاً؟

فما العمل لتفكيك هذه المفارقة وتجاوزها؟

هل نأخذ تعريفاً من تعاريف الفلاسفة، ثم ننظر في مدى اقتداره على ضبط المشترك بين اتجاهات الفكر الفلسفي المختلفة؟

لكن أين يمكن أن نلقى هذا التعريف القادر على استجماع المشترك، والحال أنه ليس ثمة تعريف، مقبول من قبل تيارات التفكير الفلسفي، يسلم من النقض والمؤاخذة؟

إننا إذا عرفنا الفلسفة بتعريف أفلاطون لها؛ أي: بوصفها «علم الوجود الحق، المفارق لعالم الظواهر»، فإننا نجد أرسطو ينتفض ضد هذا التعريف رافضا نزوعه المفارق، مؤكدا بدل ذلك أن الفلسفة «بحث عن الوجود بما هو موجود»؛ أي: تحديد العلل الأولى؟

وحتى إذا أردنا الوقوف عند المشترك بينهما؛ أي: مفهوم الوجود الذي اتخذاه مطلبا للتفكير الفلسفي، ورغم قيمة ومحورية مطلب دلالة الوجود في تاريخ اهتمامات العقل الفلسفي، فإنه، لا يكفي ـ عند بعض التيارات الفلسفية ـ لاختزال ماهية الفلسفة ووظيفتها ومنجزها التاريخي. فأفلاطون وأرسطو اللذان جعلا الوجود الحق ـ المفارق بالنسبة للأول، والمحايث بالنسبة للثاني ـ

مطلباً للتفكير، يراهما هيدغر قد جانبا الوجود في لِحَاظِهِمَا الفلسفي، بل يرى أن ما فعلته الفلسفة منذ أرسطو ـ وقبله أستاذه أفلاطون ـ إلى اليوم، هو بالضبط نسيان الوجود لا بحثه.

وإذا عرفنا الفلسفة بتعريف لوكاتش لها، الذي يقول: إنها «رؤية للعالم»؛ فإننا سنلقى كثيراً من الفلاسفة ينكرون هذا التحديد، بل منهم من يستقبح وسم الفلسفة به: فدولوز وغاتاري مثلاً، ما كتبا كتابهما المشترك «ما هي الفلسفة؟» إلا لتسفيه هذا البعد الوظيفي المعطى للفكر الفلسفي والمحدد لماهية اشتغاله؛ ليؤكدا بدل ذلك أن الفلسفة ليست «إنتاج رؤيا للعالم»، بل هي «إبداع المفاهيم»[1].

لكننا إذا حصرنا وظيفة الفلسفة في الصناعة المفاهيمية، سنلحظ أن هذا التعريف ـ رغم وجاهته الراجعة إلى محورية الانشغال بالمفهوم في الخطاب الفلسفي ـ لا ينسجم مع طبيعة تاريخ الفكر الفلسفي ذاته؛ حيث لم يكتف هذا الفكر بإنتاج وتحليل المفاهيم، بل تنطع أيضاً إلى إنتاج دلالات كلية للوجود.

وإذا تجاوزنا هذه التحديدات المتعلقة بالوجود والمعرفة، وانتقلنا إلى تعاريف تتعلق بالقيم، فنأخذ مثلاً بتعريف إيريك فايل للفلسفة بوصفها «رفضاً للعنف»[2]، فإن الأمر لن يسلم من النقد

---

(١) جيل دولوز وفليكس غاتاري، «ما هي الفلسفة؟»، ترجمة: مطاع صفدي وفريق مركز الإنماء القومي، بيروت، طبعة ١، ١٩٩٧م، ص٣٠.

(٢) Eric Weil, Logique de la philosophie, ed Vrin, Paris, 1967, p58.

أيضاً. حيث إذا أخذنا بهذا فكيف نناغمه ببعض الخطابات الفلسفية التي توغل في الاستعلاء العرقي إلى حد التسويغ الفلسفي للعنف، كخطاب فريدريك نيتشه الذي يقول: «ينبغي أن . . . نمتنع عن كل ضعف عاطفي: فالحياة، إنما هي في جوهرها سلب ما للضعيف والغريب، وجرحه وتعنيفه، واضطهاده، وهي أن يفرض القوي بالغلظة والفظاظة أشكاله الخاصة، وأن يدمجه أو على الأقل، وهو الحل الأرفق، أن يستغله»[1]؟!

وإذا تجاوزنا منطوقات التعاريف، وطلبنا الارتكاز على توصيف ملامح الفلسفة واتخاذها مدخلاً لتحديدها وتعليمها، سنلقى الاختلاف حاضراً أيضاً، فإذا كان أفلاطون وأرسطو وديكارت. . . وغيرهم يقدمون الفلسفة كمركب من المعارف، فإن كانط يقدمها بوصفها أسلوباً في التفكير، ولذا نجده يقول: «ليس هناك فلسفة يمكن أن نتعلمها، بل كل ما يمكن أن نتعلمه هو التفلسف». لكن هنا أيضاً نلقى صوتاً نقدياً يرد من داخل المجال الفلسفي، أقصد صوت هيجل الذي ينتقد كانط، قائلاً باستفهام استنكاري: «كيف يمكن تعليم التفلسف دون تعليم الفلسفة؟».

وإذا أردنا الاستمرار في جرد وإحصاء اختلاف الفلاسفة في تمثل دلالة وماهية الفلسفة، فسيضيق المقام؛ لأنه يكاد يكون كل فيلسوف له طرح دلالي خاص به، معبر عن وجهة نظره الخاصة. وهكذا نلقى أنفسنا أمام حوار صاخب بين الفلاسفة، يعكس عدم

---

(١) Nietzsche. Par delà le bien et le mal, Ed. Gallimard, Paris 1971, Paragraphe 259.

اتفاقهم هم أنفسهم فيما يخص تحديد ماهية صناعتهم.

وإذا كان هذا حال تعريف الصنعة، فإن أمر تعريف محترفها لا يقل اختلافا. ويكفي أن نسائل تاريخ الفكر بسؤال: «من هم الفلاسفة؟»، لتترى أجوبة تتجاوز مستوى التنوع إلى الوقوع في التناقض الشديد، بل التسفيه والاستهجان لصورة الفيلسوف:

فالفلاسفة من منظور كارل ماركس: «ثمرة عصرهم وبيئتهم، وفي الأفكار الفلسفية تتجلى أدق طاقات الشعوب وأثمنها وأخفاها»[1]. لكنهم على حد قول «الفيلسوف» الوضعي ـ المنطقي أدولف كارناب ليسوا مكمن أدق وأثمن طاقات الشعوب، بل هم مجرد «شعراء أخطئوا طريقهم»، بمعنى أنهم بدل الاستقرار في فن الشعر والاكتفاء بنظمه، تنطعوا إلى بحث قضايا الوجود بغير وسيلة منهجية مناسبة له، التي هي الوسيلة العلمية لا الوسيلة التأملية الفلسفية الغارقة في التجريد والتنظير دون دعامة استقرائية.

وإذا كان كارناب قد تعطف على الفلاسفة فجعلهم على الأقل شعراء، فإن بعض نقاد الفلسفة الميتافيزيقية ـ يرى الفيلسوف مجرد: «رجل أعمى يبحث في غرفة مظلمة عن قطة سوداء لا وجود لها!». وفي سياق القدح أيضاً يندرج قول بعضهم: «الفلسفة محاولة فاشلة للوصول بطرق ملتوية إلى أشياء لا داعي للوصول إليها»[2].

---

(١) K. Marx: Gazette Rhénane, 14-7-1842.

(٢) د. محمد عبد الرحمٰن مرحبا، المسألة الفلسفية، منشورات عويدات، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٨٨م، ص٥.

إذن إن مبتدأ بحثنا في ماهية الفلسفة يدلف بنا مباشرة إلى أتون الإشكال، حيث أن الأمر هو بحق كما عبر عنه جوزيف بوخنسكي عندما قال جواباً عن سؤال «ما هي الفلسفة؟»: «مما يؤسف له أن هذا السؤال يعد من أصعب الأسئلة الفلسفية»[1].

فما العمل أمام هذه المتاهة الدلالية التي دلفنا إليها، هل نقول مع جيم هانكنسون جواباً عن سؤال ما الفلسفة؟: «إنها شيء يجب أن تحاول دائما تجنب شرحه»[2].

بلا شك إنها نصيحة جميلة، لكنها ينبغي أن تؤخذ مأخذ الطُّرفة، لا أن تحمل على محمل الجد؛ لذا فعدم التزامنا بتوجيه هانكنسون آت من اعتقادنا بأن بحث سؤال دلالة الفلسفة إن لم يكن مدخلاً إلى تحصيل إجابة، فإنه يعد مقدمة ضرورية إلى فهم الصناعة الفلسفية كما سنبين في خاتمة هذا الفصل.

فلنبدأ من حيث يكون البدء في تعريف المفاهيم؛ أي: تحديد دلالتها اللغوية، ثم ننتقل بعد ذلك إلى بحث الأسباب التي أسست لإشكالية تعريف مفهوم الفلسفة؛ لننتهي إلى النظر في المسالك المعتمدة في تحليل هذا المفهوم، بقصد نقدها وتأسيس مسلك منهجي بديل.

---

(١) جوزيف بوخينسكي، مدخل إلى الفكر الفلسفي، ترجمة: محمود حمدي زقزوق، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م، ص١٥.

(٢) جيم هانكنسون، المرشد إلى الفلسفة، ترجمة: جورج خوري، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٠م، ص٥.

ـ ١ ـ

في الدلالة اللغوية للفلسفة

من الناحية اللسانية يعد لفظ الفلسفة لفظاً معرباً لا لفظاً عربياً أصيلاً؛ لأنه إذا أنصتنا إلى مختلف لغات العالم ـ باستثناء اللغة الهولندية التي يرد لفظ الفلسفة عندها هكذا Wijsbegeerte[(١)] ـ سنلاحظ أنها استبقت الأصل الإغريقي للفظ، وحورته قليلاً ليستقيم في ألسنها بقصد الدلالة على هذا الحقل المعرفي (فلسفة بالعربية، philosophy بالإنجليزية، filosofia بالإسبانية والبرتغالية والإيطالية، philosophie بالفرنسية والألمانية. . . .)

وبالرجوع إلى الأصل الإغريقي سنلاحظ أنه يُنطق «فيلوصوفيا»، وهو ليس لفظاً مفرداً، بل لفظاً مركباً من كلمتين هما: محبة (فيلو/فيلين φiλεiv)، وحكمة (صوفيا σοφia). ومن ثم يكون المحصول الدلالي الناتج عن هذا التركيب هو: «محبة الحكمة».

---

(١) R. Bodeus, art. Philosophia, in Notions Philosophiques, p 1936.

ولفظ «الحكمة» في السياق الفلسفي اليوناني القديم لا يقتصر على المستوى المعرفي النظري، بل يطلق دلالياً بمعناه الأوسع؛ أي على المستويين المعرفي والعملي معاً. حيث تعني الحكمة، فضلاً عن القيمة المعرفية، القيمة السلوكية، وفي ذلك ازدواج دلالي جامع بين النظر والعمل، بين المعرفة والأخلاق، مما يمنح «مَاصَدَقَ» هذا اللفظ المركب وساعة وشمولا.

وعندما نقول إن اللفظ ذو أصل إغريقي، فإن هذا القول لا بد أن يورد مقترنا بشيء من الاحتراس؛ لأنه ليس ثمة تأكيد جازم على إغريقية الجزء الثاني من ذلك المركب اللفظي، أقصد لفظ «صوفيا»، فغالب الظن أن «صوفيا» ليست لفظاً إغريقياً. ودليلنا على ذلك ما كتبه أفلاطون نفسه في محاورة «أقراطيلوس» عندما وصف كلمة «صوفيا» بأنها: «كلمة غامضة جدا، ويبدو أنها ليست من أصل محلي»[(١)].

وقد احتار أفلاطون في تعيين أصل اللفظ، حيث لم يلحظ له صلة اشتقاقية باللسان اليوناني، فأشار إلى أن اليونان استعاروه من «البرابرة». والبربر لفظ يستعمله الإغريق للدلالة على الشعوب الأخرى وخاصة الشرقية. لذا لا بد من إعادة النظر في كثير من الكتابات التي تأخذ لفظ الفلسفة وتجزم في أصله اليوناني دون تثبت، بل ولا حتى دليل.

---

(١) أفلاطون، كراتيلوس (٤١٢ ب)، ترجمة: د. عزمي طه السيد، منشورات وزارة الثقافة الأردنية، عمان، ١٩٩٥م، ص١٤٩، نقلاً عن مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٨م، ١/ ٣١.

وفي سياق تعيين مصدر لفظ «صوفيا»، ثمة اجتهاد في إرجاعه إلى اللسان المصري القديم، فمارتن برنال ذهب إلى القول بأن كلمة صوفيا: «ليست من أصل هند ـ أوربي . . . إنها مشتقة من كلمة مصرية قديمة هي SB3 بمعنى يعلم ـ تعليم. وإذا عرفنا أن الحرف المصري القديم بي B يقلب أحياناً في اليونانية ليصبح ف ph لأدركنا أن الأصل اللغوي للكلمة اليونانية يتطابق تماماً مع التراث القديم الذي يرى أن Sophia وافدة من مصر»[1].

وعندما نقول إن اللفظ مركب، فهذا يعني أنه حصيلة فعل تركيب قصدي؛ ومن ثم وجب علينا التساؤل عن هوية ذاك الذي قام بهذا التركيب؛ وما الحافز الذي دفعه إلى أخذ كلمتين منفصلتين، وضمهما ليشكلا صيغة صوتية/لفظية واحدة؟

يبدو أن هذا المركب اللفظي (فيلو ـ صوفيا) قد ظهر عند اليونان أولا بصيغة فيلو ـ صوفوس؛ أي: فيلسوف (محب الحكمة). ففي الشذرة الخامسة والثلاثين من متن هيراقليط، استعمل هذا الأخير لفظ «فيلوصوفوس» philosophos للدلالة على الراغب في الحكمة والطالب لها، كما نجد اللفظ بصوتيته ومدلوله ذاك عند أنتيفون antiphon في الشذرة رقم ٤٤ أ، وكذا

(١) مارتن برنال، أثينا أفريقية سوداء، الجذور الإفريقية والمشرقية للإغريق، مقال نقله إلى العربية الأستاذ شوقي جلال، ضمن كتابه «الحضارة المصرية ـ صراع الأسطورة والتاريخ»، دار المعارف، القاهرة، سلسلة اقرأ ـ ٦١٤، ١٩٦٦م، ص٦٠. نقلاً عن مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، م س، ص٣١، ٣٢.

في محاورة جورجياس[1]... كما أن ثمة لفظاً آخر يظهر في التراث اليوناني القديم وهو لفظ philosophein؛ أي: التفلسف، وذلك عند هيرودوت وتوكيدد...

لكن رغم تداول هذين اللفظين القريبين من لفظ «فيلوصوفيا»، فإنهما في سياق استعمالهما لا يدلان على وجود وعي بكون الفلسفة تدل على ممارسة معرفية متميزة. ونتيجة لذلك يرى مالينغراي Malingrey أنه قبل أفلاطون ليس هناك استعمال للفظ الفلسفة بمدلولها كحقل معرفي متميز؛ لذا يذهب العديد من الباحثين إلى أنه يمكن أن ننسب إلى أفلاطون «أبوة الفلسفة»؛ لأنه أول من استعمل لفظ «فيلوصوفيا» Philosophia كـ«نشاط معرفي متميز»[2].

ويلحظ البعض في أسبقية لفظ فيلوصوفوس على فيلوصوفيا، وجود مرحلتين في تاريخ الفكر الإغريقي: «مرحلة محب الحكمة حيث التوحد بين المحب والحكمة، ومرحلة فيلوصوفيا حيث الانفصال بين المحب والحكمة وقيام أنظمة وأنساق فلسفية»[3].

لكن هذا الرأي نراه يناقض تماما التوصيف الذي كان متداولا في الفترة التي سبقت قيام الأنساق. فالمرحلة الأولى لم تكن مرحلة «محب الحكمة» بل مرحلة «الحكيم»؛ ولذا إذا أريد

(١) R. Bodeus, art. Philosophia, in Notions Philosophiques, p1936.

(٢) Ibidem.

(٣) سليم رضوان، ما هي الفلسفة، مقال بصحيفة دروس الجامعة، منشورات عيون، البيضاء ١٩٨٧م، ص٣٣٥.

بهذا القول أن المرحلة الأولى كان فيها نموذج الفيلسوف يمثل كـ"محب"؛ فإن ذلك قول يخالف التوصيف الذي يناسب صورة الفيلسوف كما كانت متداولة؛ لأن مرحلة البدء مع طاليس وأنكسيمندر وانكسيمانس... كان فيها الفيلسوف يقدم بوصفه «حكيماً»، لا «محباً للحكمة». هذا فضلاً عن أن نسب ابتداع لفظ «فيلوصوفوس» إلى فيثاغور (٥٧٢ ـ ٤٩٧ ق م) ليس بالعزو الموثق تاريخياً حتى يمكن اعتماده باطمئنان.

كما أن فكرة قيام الأنساق، التي يُقصد بها المرحلة الأفلاطونية وما تلاها، فكرة مهزوزة؛ لأنه لا بد من أخذ التوصيف المحدد لبدء ظهور النسق مع أفلاطون بحذر شديد؛ لأنه أيضاً ليس بالأمر الموثق باستدلال يمكن الاطمئنان إليه؛ حيث من الممكن أن نلحظ ملامح النسق بادية على كثير من البنيات الفكرية التي أنتجها فلاسفة ما قبل سقراط وأفلاطون.

وفي سياق تحديد هوية مبدع لفظتي فيلسوف وفلسفة، قلنا قبل إن النسبة إلى فيثاغور ليست موثقة، ونضيف هنا إلى أننا نميل إلى القول بإرجاعها إلى أفلاطون. فما الدليل على هذا، خاصة وأن تلميذ أفلاطون نفسه، أقصد هيراقليط البنطي، يرجع فضل ابتداع لفظ «فيلسوف» إلى فيثاغور؟! كما أننا نجد أيضاً عند أحد أقدم مؤرخي الفكر الفلسفي، أقصد شيشرون، حرصاً على إرجاع نشأة هذا المركب اللفظي، إلى ما قبل عصر أفلاطون، وتحديداً إلى فيثاغور، حيث يزعم أنه كان أول من لقب نفسه بالـ«فيلسوف». وقد جاء هذا اللقب ـ إذا أخذنا بشهادة تلميذ

أفلاطون هيراقليط البنطي التي نقلها شيشرون ـ في سياق حوار دار بين فيثاغور وليون حاكم فيليوس، حيث أعجب هذا الأخير بشخصية وثقافة فيثاغور، فسأله عن «الفن الذي يرتكز عليه، فاستبعد فيثاغور صفة الحكيم عنه . . . ووصف نفسه بأنه فيلسوف . . . أي مجرد محب للحكمة»[١]. «وفوجئ ليون بهذه التسمية الجديدة فسأله ما الفرق بين الفلاسفة وغيرهم من الناس؟»[٢]؛ فأجاب فيثاغور: «إن الحياة البشرية أشبه ما تكون بمهرجانات الألعاب، حيث يذهب بعض الناس إلى تلك الألعاب ليفوزوا بمجد النصر، والبعض الآخر ليبيعوا ويشتروا، إلا أن أفضلهم هم المتفرجون»[٣]؛ لأنهم يطلبون المتعة لذاتها وليس الانتصار كما حال المتنافسين ولا الربح كما هو مطلب الباعة. وكذلك الشأن بالنسبة للفلاسفة، فإنهم لا يطلبون ما يطلبه عامة الناس أي المنفعة والمتعة المادية، ولا المجد وذيوع الصيت، بل يطلبون الحكمة لذاتها. ويضيف هيراقليط البنطي في تعليل سبب تركيب هذا اللفظ أن فيثاغور كان يقول إن الإله هو وحده من يمتلك الحكمة، أما الإنسان فإنه مجرد محب وطالب لها. وبهذا الموقف الفيثاغوري نشأت صفة الفاعل وصنعته أيضاً؛ فكانت الصفة هي «فيلسوف»، التي نتج عنها أيضاً التركيب الدال على صنعة الفاعل؛ أي: «فلسفة».

---

(١) Jean - François Mattei - Pythagore et n les Pythagoriciens Que sais - je? ° 2732, Presses Universitaires de France, p. 3 - 4.

(٢) Ibidem.

(٣) Ibidem.

وإضافة إلى شيشرون يذهب ديوجين اللايرسي هذا المذهب في تأصيل نشأة اللفظ حيث يقول: «إن فيثاغور هو أول من أعطى هذا العلم اسم فلسفة»[1].

إذن لماذا نشكك في نسب اللفظ الى فيثاغور مع أن كل هذه الشواهد القديمة (أقصد شهادات ديوجين وشيشرون وهيراقليط) تؤكد هذا العزو وتنافح عن مصداقيته؟

إن المصدر الذي يرتكز عليه ديوجين وشيشرون في تعيين مبدع اللفظ هو كتاب مفقود لهيراقليط البنطي؛ فسندهما إذن واحد. والحال أن هذا السند يراه بعض المتخصصين في التأريخ للفكر الفلسفي ـ مثل ريتر، وهادوت، وباركيرت . . .ـ سندا غير موثوق؛ ولذا نلاحظ أن ثمة تشكيكا في صحة هذه النسبة إلى فيثاغور. بل يذهب باركيرت إلى حد القول بأن رواية هيراقليط البنطي مجرد عملية نحل، قامت بنقل معنى الفلسفة الأفلاطوني ونسبه إلى فيثاغور.

لكن لنصرف النظر عن مسألة فقدان نص هيراقليط البنطي، ولنتوقف لتأمل ما يلي:

نعلم أن هيراقليط البنطي تتلمذ على أفلاطون، فهل يشكل نسبته فضل تأسيس لفظ فيلوصوفوس إلى فيثاغور وليس إلى أستاذه أفلاطون توثيقاً تاريخياً ذا مصداقية؟

---

(١) Diogène de laerte, vies et doctrines des philosophes de l antiquité, trd M.Ch. Zevrot, t1, Charpentier, Paris 1847, p6.

يذهب بعض مؤرخي الفكر الفلسفي إلى أن هيراقليط بمسلكه هذا كان يقصد تشريف الفلسفة بأن جعل لها مصدراً متوارياً في القدم؛ لذا لا يشكل قوله حجة. بل يكاد بيير هادوت يجزم بأن كل فلاسفة ما قبل سقراط ـ ومن بينهم كزينوفان وبرمنيدس وفيثاغور وهيراقليط ـ «لم يكونوا يعرفون نعت «فيلسوف» ولا فعله (التفلسف)، ولا بالأحرى لفظ «فلسفة»[1]. لذا يرى أنه بدل إرجاع نشأة اللفظ إلى فلاسفة ما قبل سقراط، يجب توقيت ظهور اللفظ بعصر بركليز، أي في القرن الخامس قبل الميلاد. ويرى أن كتاب التاريخ لهيرودوت هو ربما أول متن تستعمل فيه كلمة «فلسفة».

والحقيقة أنه بالإضافة إلى هيرودوت نجد مؤرخاً آخر هو توكيدد يستعمل اللفظ، وذلك خلال استحضاره لخطبة بركليز.

وإذا كانت النسبة إلى فيثاغور يحوطها الريب والشك، فإن اتجاها آخر من مؤرخي الفكر الفلسفي يذهب إلى إرجاع أصل المركب اللفظي (فيلسوف) إلى سقراط لا إلى فيثاغور. وهنا يمكن القول إن هذا التواضع الثاوي في دلالة الكلمة (أي محب الحكمة لا مالك لها)، يمكن بالفعل أن نلحظه في شخصية سقراط وسلوكه المعرفي أكثر من فلسفة فيثاغور وشخصيته. فالوضعية الحوارية السقراطية كما قدمها أفلاطون، يبدو فيها سقراط سائلا للسوفسطائي الذي يحسب نفسه مالكا للمعرفة؛ ولذا

---

(١) Pierre Hadot, «Qu'est - ce que la philosophie antique?», Folio essais, p35.

فصورة سقراط تبدو بالفعل كـ«محب للحكمة» لا ممتلكاً لها. وهذا ما نجده مجسداً في العبارة السقراطية الشهيرة: «إن الشيء الوحيد الذي أعرفه هو أنني لا أعرف شيئاً»[١].

وإذا أخذنا محاورة «دفاع سقراط» سنلاحظ أن أفلاطون يضع على لسان معلمه فكرة محبة الحكمة وعدم امتلاكها في السياق الذي أشرنا إليه قبل؛ أي: ضداً على الموقف السوفسطائي، وتأكيدا على أن الوعي الفلسفي يقوم على أساس إدراك جهل الذات المفكرة ومحدودية إدراكها المعرفي، ومن ثم وجوب النزوع الدائم نحو طلب الحقيقة.

لكن هنا مشكلة يتجاهلها جمهور مؤرخي الفكر الفلسفي، وهي أن صورة السوفسطائي، التي تقدمها المحاورات الأفلاطونية، وكذا المتن الأرسطي المتأثر بها، تحمل تناقضا داخليا يغبش هذه الصورة المتداولة، ولبيان ذلك لنستحضر أولا التعريف الشائع للسوفسطائية، الذي صاغته خصيمتها؛ أي: الفلسفة الكلاسيكية، وانتشر بفضل نفوذها القوي فتخلل مختلف المعاجم، ومن ضمنها المعاجم العربية. ففي «كشاف اصطلاحات الفنون» مثلاً، نلاحظ أن التهانوي قسم ـ وفق النظرة التقليدية الشائعة في الفلسفة الإسلامية ـ السوفسطائية إلى ثلاث فرق:

(١) ذكر أفلاطون هذه العبارة ونسبها إلى سقراط في محاورتين اثنتين هما: «دفاع سقراط» ومحاورة «مينون». انظر:

Platon l'Apologie de Socrate (21d).

le Ménon (80d 1 - 3).

«أولاها اللاأدرية، وهم القائلون بالتوقف في وجود كل شيء وعلمه... وثانيتها: العنادية وهم الذين يعاندون ويدعون أنهم جازمون بأن لا موجود أصلاً. فهم ينكرون ثبوت الحقائق وتميزها في أنفسها في نفس الأمر مطلقاً بتبعية الاعتقاد وبدونه، فالحقائق عندهم سراب يحسبه الظمآن ماء وليس لها ثبوت أصلاً، وثالثتها: العندية وهم قائلون بأن حقائق الأشياء تابعة للاعتقادات دون العكس. فهم ينكرون ثبوتها وتميزها في نفس الأمر»[1].

حتى إذا قبلنا بهذا التقسيم للسوفسطائية إلى فرق ثلاث، فإنها جميعها تتفق على اللاأدرية ونسبية المعرفة، ووصف الفرقة الثانية بـ«العنادية» هو وصف غير دقيق؛ فقد يوحي بمعنى الوثوقية على نحو عنادي، بينما هي من جنس الفرقة الأولى اللاأدرية، بيد أنها تتميز عنها بلا أدرية مطلقة. ولهذا نجد عبد القاهر البغدادي يشرح العنادية على نحو مغاير فيقول: «العناديّة أو الذين يرون أنّه لا حقيقة لشيء. ولا علم بشيء»[2].

نخلص من هذا إلى:

أولا: إن السوفسطائية لا تقوم على زعم امتلاك المعرفة كما يقدمها المتن الأفلاطوني والأرسطي، بل بالعكس تنهض على أساس الشك في إمكانها؛ ولذا إذا كان الداعي الفلسفي إلى

---

(١) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق: د. علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، ط١، بيروت، ١٩٩٦م، ١/٩٥٧، ٩٥٨.

(٢) عبد القاهر البغدادي: أصول الدين،، إستانبول ـ تركيا، ١٩٢٨م، ط١، ص٦.

ابتداع لفظ «الفيلسوف» هو الإحساس بنسبية المعرفة وعدم القدرة على امتلاكها، فالأنسب بحمل هذا المعنى هو السوفسطائي وليس سقراط وأفلاطون . . . رغم أن اسم «السوفسطائي» لا يفيد المحبة بل الامتلاك المعرفي. ويدعم هذا أن سقراط هو من جعل المطلب هو الحد الماهوي بما يعنيه ذلك من تحديد قصد العلم في بلوغ حقائق الأشياء. وإذا كان في كثير من محاوراته يكتفي بالذهاب إلى عتبة الحقيقة ولا يزعم النفاذ إليها، فإن هذا لا ينفي القول بأن السقراطية/الأفلاطونية، وكذا الأرسطية، تذهبان مذهب إمكان امتلاك الحقيقة.

ومن ثم يجوز القول: إن بروتاغوراس وغورجياس وهيبياس وبروديكوس. . . وغيرهم من السوفسطائيين هم من يستحقون نعت الفيلسوف برسم التعريف السابق للفظ «فيلو»؛ أي: الراغب لا الممتلك. ولا عبرة بالصورة التي تُقدّم بها السوفسطائية في المتن الفلسفي الكلاسيكي؛ لأنه ترسيم مصاغ من قبل خصومها.

لكن ليس قصدنا هنا تحقيق معنى المذهب السوفسطائي وتعداد اتجاهاته، وضبط مدى قرابته أو بعده من الحس الفلسفي، إنما كل قصدنا هو أنه إذا كانت نسبة لفظ «فيلسوف» إلى سقراط من حيثية دلالة الفلسفة كموقف مفارق للنزعة السوفسطائية، ومؤكد على نسبية المعرفة البشرية وديمومة طلبها للحقيقة لا امتلاكها؛ فإن هذه النسبة تقوم على حيثية يمكن التشكيك فيها.

هذا أولاً، **أما ثانياً**، فإننا لا نجد في المحاورة الأفلاطونية

تأكيداً صريحاً على أن سقراط هو أول من أبدع هذا اللفظ المركب (فيلوصوفوس؛ ولذا فنسبته إليه لم يزعمها صراحة وجزما، حتى تلميذه نفسه؛ أي: أفلاطون. وإنما كل ما نجد في المحاورات إشارة إلى تسمية سقراط لنفسه باسم الفيلسوف، وهذا لا يجزم بابتداء التسمية، حيث يجوز أن تكون ذائعة قبله؛ فجاء؛ أي: سقراط، ليضم نفسه إلى صنف الفلاسفة السابقين عليه كطاليس وبارمينديس وفيثاغور وغيرهم. مثلما يجوز أن تكون التسمية بعدية، أي من إطلاق أفلاطون.

ونستنتج مما سبق أنه لا يمكن الجزم في أصل تركيب اللفظ، سواء كان العزو إلى فيثاغور، أو كان إلى سقراط؛ ولذا يظل الأمر محل خلاف. وإن كنا في سياق التقدير الاحتمالي نميل إلى القول بأن لفظة «فيلسوف» من نتاج الأفلاطونية؛ لأن في متنها ـ وخاصة في «المأدبة» و«الجمهورية» و«دفاع سقراط» ـ استعملت لأول مرة لفظتا «فلسفة» و«فيلسوف»، على نحو تظهر فيه بوضوح دلالة الفلسفة كممارسة معرفية متميزة عن غيرها من أنماط التفكير.

لكننا نرى أنه ليس بذي أهمية كبرى تعيين من نطق بلفظ «فيلسوف» أول مرة، إنما الأهم من ذلك كله طلب معنى المنطوق ذاته. وفي سياق ذلك يجب أن ننتقل من مطلب (من صانع هذا التركيب اللفظي؟) إلى مطلب: كيف تمثل اليونان دلالة هذه الصناعة المعرفية التي يقول عنها التقليد التأريخي الغربي أنها إبداعهم الخاص؟.

ـ ٢ ـ
في الدلالة اليونانية للفلسفة

لم يتفق فلاسفة الإغريق أنفسهم على معنى محدد للفلسفة، بل الذي يلفت الانتباه هو أن ثمة اختلافاً يكاد يكون جذرياً في بعض الحالات حول ماهية وغاية التفكير الفلسفي؛ وللاستدلال على ذلك يكفي هنا أن أشير إلى ذلك الجدل الحاد الذي ساد بين أتباع مدرستي أفلاطون وإيزوقراط، الذي كان باعثه المعرفي اختلاف تصوري جذري حول ماهية الفلسفة وبعدها الوظيفي.

وهو الخلاف الذي ربما كان سبب كتابة أرسطو لمتنه «برترويبتيقوس» الذي يبدو أنه كان رداً على خطبة «الأنتيدوزيس» لإيزوقراط، حيث دافع أرسطو عن الموقف الأفلاطوني الذي يرفع الفلسفة إلى كونها نمط الحياة وغايتها في حد ذاتها، ولا ينبغي أن ترتهن بالفائدة العملية.

وبتوسيع مجال النظر إلى جغرافية الفلسفة الإغريقية؛

سنلاحظ أنه يمكن إحصاء خمسة تصورات رئيسة توزع عليها الفكر الفلسفي اليوناني القديم، في تمثله لدلالة الفلسفة وماهية صناعة الفيلسوف، وهي:

١ ـ التصور الأفلاطوني.

٢ ـ التصور الإيزوقراطي.

٣ ـ والتصور الأرسطي

٤ ـ التصور الشكاكي.

٥ ـ والتصور الأبيقوري/ الرواقي.

لكن رغم هذا الاختلاف فإن بعض الباحثين ـ مثلا بوديوس في مقاله «فيلوصوفيا» بموسوعة المفاهيم الفلسفية[١] ـ يرى أن ثمة نقطة جوهرية تتفق عليها مختلف هذه التصورات، وهي أن الفلسفة رسالة ينبغي أن تعاش، وتتجسد في نمط حياة، ولا ينبغي أن تنحصر في أسلوب التفكير والنظر دون أن تتقدمه إلى صبغ أسلوب العمل. إذ رغم اختلاف فلاسفة الإغريق في فهم دلالة الفلسفة فإنهم كانوا متفقين على هذا المعنى الشامل؛ أي: باعتبارها نمط حياة؛ أي: طريقة في العيش، وقيمة ناظمة للسلوك، وليست فقط نمطا في النظر والفكر.

لكن قبل مناقشة هذا الرأي الذي يزعم أن ثمة مشتركاً دلالياً يمكن أن نصوغ به المعنى اليوناني للفلسفة، لنبدأ أولا بعرض

(١) R. Bodeus, art. Philosophia, in Notions Philosophiques, p 1936.

تلك التصورات الخمسة التي توزعت عليها مدارس الفكر الفلسفي الإغريقي:

٢ ـ ١ التصور الأفلاطوني:

يحرص المتن الأفلاطوني على تقديم الفلسفة في سياق السلب والجدل، حيث أسهب في تعريفها بآلية المقابلة والمخالفة؛ إذ قابلها بـ«فيلو ـ سوماتوس» philo-somatos، وقابلها بـ «فيلو ـ إيدونوس» philo-edonos، وبـ«فيلو ـ أرجيروس» philo-argyros وبـ«فيلو ـ نيكوس» philo-nikos، كما قابلها بـ«فيلو ـ تيموس» philo-timos . . .[(١)] وعندما نرجع إلى الدلالة اللغوية لهذه الألفاظ نلاحظ أنها تشير إلى محبة المال، والجسد، واللذة، والجاه، والانتصار العسكري . . .، بمعنى أن الفلسفة نمط حياة مخالف لهذه المعاني التي يختزل فيها البعض غاية وجودهم وحياتهم. ومحصول هذه المقابلة بالمغايرة هو أن الفلسفة نشاط روحي يبتغي المعرفة والحكمة لذاتهما لا لمنفعة مادية. وبهذا تتبدى مثالية نمط العيش الفلسفي.

وفي هذا السياق كانت الفلسفة عند أفلاطون تقدم كممارسة جدلية تبتغي إيصال الفكر إلى عالم المثل المفارق لعالمنا المادي؛ لأن هدفها الأسمى هو البحث «عن الوجود الحق؛ أي: عالم المثل أو الكليات الأزلية، التي يفصح عنها عالم الحس إفصاحاً ناقصاً»[(٢)].

---

(١) ibidem.

(٢) ماجد فخري، أرسطوطاليس المعلم الأول، ص١٨.

والانتقال من عالم الحس إلى عالم المثل هو مقصد الوعي الفلسفي؛ لذا لا بد قبل ذلك من مران خاص للوعي حتى يتملك الأدوات التي تمكنه من إنجاز تلك الغاية. وبهذا يتضح سبب اشتراط أفلاطون التمرن على الرياضيات قبل الخوض في الفلسفة؛ لان العلم الرياضي علم يُمَرِّنُ التفكير على التجريد، والتخلص من الانشداد إلى عالم الكينونة الحسي. وهذا ما كان مختزلاً في شعار مكتوب على باب أكاديميته «لا يدخل علينا من لم يكن رياضياً»، قاصداً بذلك اشتراط اختبار الطالب في العلوم الهندسية، حتى يتم الاطمئنان إلى اقتداره على الارتقاء إلى علم الجدل، الذي هو العلم الفلسفي الذي يوصلنا إلى المثال. ويبدو أن أفلاطون كان يعتقد أن التفلسف حالة عقلية خاصة لا يتملكها الجميع، فقد أشار إلى أنه يمكن للمرء أن يكشف عن نزوع نحو مختلف المعارف، «والاجتهاد في طلبها دون أن يكون مستحقاً لوسم «فيلسوف»»[1].

ويتبين مما سبق أن أفلاطون لم يحصر الفلسفة في معنى إبستيمولوجي معرفي، بل قدمها أيضاً بوصفها أسلوباً في العيش، وليس فقط آلية في التفكير والنظر.

لكن هذا المعنى الذي يصل الفلسفة بعالم الحياة نراه يقطع هذه الصلة ولا يوثقها! حيث يجعل الفيلسوف شخصاً له نمط عيش مفارق لعالم العيش. وفي هذا السياق يمكن أن ندرج ذلك

---

(١) Ernest Naville, La Définition De La philosophie, Félix Alcan, Paris 1894, p156.

التشبيه الأفلاطوني الذي رسم صورة الفيلسوف بوصفه شخصاً منعزلاً عن المجتمع ولا يدري ما يجري في واقعه اليومي؛ لأنه مشغول بالكليات.

٢ ـ ٢ التصور الإيزوقراطي:

ضد هذا التصور الأفلاطوني الذي يرفع الفلسفة إلى نمط عيش مفارق لعالم العيش، بلور معلم الخطابة إيزوقراط تصوراً بديلاً، ينظر إلى الفلسفة نظرة إجرائية عملية. فصارت الفلسفة لديه، من حيث هي آلية في التفكير، قريبة من الخطابة بمدلولها كقدرة على الإقناع؛ ولذا نلاحظه يؤسس مدرسة لتعليم الخطابة سرعان ما سيذيع صيتها، فينضم إليها تلامذة من مختلف المناطق اليونانية. ويبدو أن تدريسه كان على قدر كبير من النجاعة والمهارة، حيث تخرج على يديه كبار القادة والخطباء الإغريق مثل هيبريد، وليكورج، وإيسي . . . وقد جعل إيزوقراط البرنامج التعليمي نظاماً موصولاً بالمسألة السياسية، فكان القصد الأول عنده هو تكوين الرجل السياسي القادر على سياسة الناس وقيادتهم وإقناعهم.

وفي خطبته الشهيرة «الأنتيدوزيس» يشدد إيزوقراط على نقد المنهج التعليمي السائد في الأكاديمية الأفلاطونية، بسبب إغراقه في النظري، وتجاهله للحياة العملية، مشيراً إلى أن الفلسفة لا ينبغي أن تنحصر في مجال التجريد النظري، بل لا بد من وصلها بالحياة العملية.

هنا نجد انقساماً شديداً بين النزعة الأفلاطونية التي سادت الأكاديمية، وتوجه إيزوقراط الذي جعل من الفلسفة أداة إجرائية أكثر من كونها مثالاً يطلب لذاته.

وضد هذا التوجه الأداتي سيؤلف أرسطو كتابه «برترويبتيقوس» ليستعيد المعنى الأفلاطوني العام للفلسفة كمحبة للحكمة لذاتها.

٢ ـ ٣ التصور الأرسطي:

لا ينبغي أن نفصل مبحث معنى الفلسفة عند المعلم الأول عن نظريته في العلل، فالأمر بينهما وثيق جدا، ففي مقالة الألف الكبرى من كتابه «الميتافيزيقا» يعرف أرسطو الفلسفة بكونها «معرفة نظرية بالمبادئ والعلل الأولى».

وتعريفه هذا للفلسفة لم يبق مجرد تحديد نظري، بل صار منظوراً إجرائياً، نجده يستثمره في اختزال وتحليل كل الميراث الفلسفي السابق عليه. حيث نظر إلى مختلف اتجاهات الفكر اليوناني من لحاظ مفهوم العلة؛ فانتهى إلى أن الفلسفة الإغريقية الأولى اتجهت منحى طبيعيا في تحديد الوجود؛ فاختزلت أصله في علة مادية؛ أي: الماء مع طاليس، والهواء مع أناكسيمنس، والنار مع هيراقليط، والتراب مع فرسيديس، ثم كل هذه الأسطقسات الأربع ـ أي الماء والنار والهواء والتراب ـ مع أنباذوقليس.

ويرى أرسطو أن ما انتهت إليه الفلسفة اليونانية الأولى

يحايثه خلل جوهري، آت من أحادية نظرتها إلى الوجود، بينما الوجود مركب، وليس بسيطا؛ ولذا فتعدد أصول الوجود وعلة مع أنباذوقليس فكرة تدل على انتباه إلى تركيبية الوجود، غير أن أنباذوقليس ظل رغم تعدد أصوله منحصراً في علة واحدة كسابقيه، وهي العلة المادية وإن نوَّع في أشكالها. بينما لا يمكن تفسير الوجود بهذه العلة وحدها. وهذا ما جعل أناكساغور يتنبه إلى الحاجة إلى علة فاعلة تحرك العلة المادية. فقال بالعقل[1].

لكن رغم القول بالعلتين المادية والفاعلة ظل التفكير الفلسفي ـ حسب أرسطو ـ قاصراً عن بلوغ التفسير الفلسفي المستوعب لحقيقة مركب الأنطولوجيا. وهذا ما تنبه إليه أفلاطون فأضاف إلى العلتين السابقتين، علة ثالثة هي العلة الصورية أو الماهوية. غير أن خطأ أفلاطون يكمن في كونه جعل الماهية مفارقة لا محايثة؛ لذا اتجه المشروع الفلسفي الأرسطي إلى تصحيح موضعة العلة الماهوية الصورية، فاستنزلها من مستوى المفارقة الأفلاطونية إلى المحايثة الأنطولوجية. بيد أن أرسطو لم يكتف بهذه العلل الثلاث؛ لأنها في نظره لا تكفي لتفسير الوجود، فأضاف علة رابعة هي العلة الغائية.

---

(١) لعل من الواجب لاستكمال الفكرة أن نقول: حتى أنباذوقليس استشعر الحاجة إلى العلة الفاعلة؛ فقال بمبدأ الحب ونقيضه؛ لأنه لما حدد عناصره الأربعة وجد نفسه مضطراً إلى افتراض قوة فاعلة لتفسير حالتي التركيب والتفكيك اللتين تتمان بين عناصر الوجود، فارتكز على مفهومين فاعلين، هما الحب والصراع لتفسير تينك العمليتين؛ أي: التركيب والتفكيك.

لقد أسهبنا في تحديد التأويل الأرسطي لمجمل البنية الفكرية اليونانية التي أثمرتها الفلسفات السابقة عليه، وذلك للتوكيد على أمرين اثنين:

أولهما: أنه يعرِّف الفلسفة بكونها بحثاً عن العلل.

وثانيهما: أن قيمة هذا التعريف لا تكمن فقط حسب أرسطو في كونه توجيها للتفكير نحو بحث العلل، بل أيضاً في قدرته على استيعاب تاريخ المقاربات الفلسفية السابقة عليه، وتفسير كل نتاجها المعرفي.

وإضافة إلى هذا التحديد المعرفي للفلسفة الذي قدمه أرسطو في كتاب «الميتافيزيقا»، ثم في غيره من كتاباته، نجده يخصص كتابه «برترويبتيقوس» لإثبات ضرورة التفلسف؛ لذا فهو وثيقة مهمة بالنسبة لبحثنا هذا.

فما الإضافة التي يقدمها هذا المتن في سياق بناء مفهوم الفلسفة؟

تلخص معظم الكتابات، التي تناولت هذا المتن، مضمون الاستدلال الأرسطي على وجوب الفلسفة في المقولة التالية:

إذا كان التفلسف ضرورياً؛ فلا مناص عندئذ من ممارسته، وإذا كان غير ضروري؛ فلا بد هنا أيضاً من ممارسة التفلسف لإثبات عدم ضرورته. وبذلك ففي الحالتين معاً يجب أن نتفلسف.

وهذا الاستدلال هو ما نجد الكندي يكرره في رسالته إلى

المعتصم بالله؛ حيث يقول إن خصوم الفلسفة: «لا يخلون أن يقولوا إن اقتناءها يجب أو لا يجب. فإن قالوا: إنه يجب. وجب طلبها عليهم. وإن قالوا: إنها لا تجب. وجب عليهم أن يحضروا علة ذلك وأن يعطوا على ذلك برهانا، وإعطاء العلة والبرهان من قنية علم الأشياء بحقائقها. فواجب إذن طلب هذه القنية بألسنتهم، والتمسك بها اضطرار عليهم»[1].

يلخص هذا الاستدلال الفكرة الشائعة عن كتاب «برترويبتيقوس» في مختلف المراجع التي أحالت عليه. بل إن بعضها جعل منها عبارة لفظية، ونسبها لأرسطو زاعماً أنه قالها في كتابه هذا. مع أننا لا نجد في متنه منطوق هذا الاستدلال مصاغاً في شكل عبارة، إنما يمكن استجماع هذا المنطوق من أفكار وسياقات متناثرة في المتن لصوغ الاستدلال السابق.

لكننا نعتقد أنه إذا أردنا فهم دلالة الفلسفة وغايتها في متن أرسطو، وجب علينا تجاوز هذا الحجاج الاستدلالي إلى المتن ذاته. فالمتن يؤكد ضرورة الفلسفة بالنظر إلى فائدتها للحياة، ولا يقتصر على الاستدلال عليها بهذه الصيغة الجدلية الشائعة.

وأفضل إضاءة يمكن أن نتخذها منطلقاً لتأويل هذا المتن هو ما أشار إليه أحد كبار شراح أرسطو؛ أي: الإسكندر

(١) أبو يوسف يعقوب بن اسحق الكندي. كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى. ضمن: رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٨م، ص٣٤ ـ ٣٦.

الأفروديسي، الذي حرص، عند استحضاره للمتن، على الربط بين الموقفين الأرسطي والأفلاطوني؛ فأشار إلى أن قصد أرسطو في كتابه هذا هو إثبات صحة عبارة ذكرها أفلاطون في محاورته «دفاع سقراط»، ويقصد بها قوله: «إن الحياة الخالية من البحث والتأمل حياة لا تليق بالإنسان»[١].

وبالفعل إن المتن يبدو وكأنه توسيع لهذه الفكرة الأفلاطونية، واستدلال على أهمية التفلسف للحياة. فكيف أقام أرسطو هذا الاستدلال؟ وما معنى الفلسفة الذي يمكن تحصيله منه؟

يبحث أرسطو الحاجة إلى المعرفة وضرورتها للحياة؛ فيقول:

«إن ما يقع تحت تصرفنا لتيسير شؤون الحياة، كالجسد وما يخدم الجسد، إنما يقع تحت تصرفنا كنوع من الأداة، واستخدام هذه الأدوات مقرون بالخطر، فهي تؤدي إلى عكس نتيجتها على يد أولئك الذين لا يحسنون استعمالها. ولهذا يجب علينا أن نسعى إلى معرفة تعيننا على استخدام كل هذه الأدوات على الوجه الصحيح، كما يجب علينا أن نسعى إلى تحصيل هذه المعرفة وتطبيقها بطريقة ملائمة»[٢].

---

(١) أرسطو، دعوة للفلسفة ـ بروتريبتيقوس ـ ترجمة: د. عبد الغفار مكاوي، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٨٧م، ص١٠.

(٢) أرسطو، م س، ص٤٤.

وبهذا يشرط أرسطو الحياة التي تليق بالكائن الإنساني بممارسة التأمل الفلسفي، حيث يقول:

«إن التأمل والمعرفة جديران بأن يسعى إليهما الإنسان، إذ بغيرهما يستحيل على المرء أن يحيا الحياة التي تليق بإنسانيته»[١].

إن الكائن الإنساني يرغب في أن يعيش سعيدا، ولكي تتحقق السعادة لا بد من المعرفة الفلسفية: فـ«سواء أكانت الحياة السعيدة تكمن في البهجة والهناء أم في الفضيلة أم في التعقل فلا بد للإنسان في كل هذه الأحوال من أن يتفلسف، لأننا لا نتوصل إلى الرأي الواضح في كل هذه الأمور إلا عن طريق التفلسف»[٢]. وفي متن آخر، «الأخلاق إلى نيقوماخوس» يجعل أرسطو السعادة مرهونة بممارسة المعرفة الفلسفية التأملية، وأن يختص موضوع هذه المعرفة بـ«معرفة الإله»؛ أي: علة العلل، التي هي بحق المعرفة التي تضمن حياة سعيدة.

يرهن أرسطو حسن استعمال الأداة بشرط المعرفة، جاعلاً من الجسد وما يخدمه حسياً مندرجاً تحت ما صدق الأدوات. وإذا كانت المعرفة ضرورية لكياننا، من حيث هو ذات فردية وجسد أداتي، فهي كذلك ضرورية على مستوى الكيان الجمعي، يقول أرسطو: «يجب علينا أن نصبح فلاسفة إذا أردنا أن نصرف شؤون الدولة بصورة صحيحة ونشكل حياتنا الخاصة بطريقة

(١) أرسطو، م س، ص٤٤.

(٢) أرسطو، م س، ص٤٤.

نافعة»؛ لأن قيادة الكيان الجمعي وسياسته على نحو صحيح مشروط بالتفلسف. ومن ثم فالسياسة التي لا تقوم على معرفة فلسفية ليست سياسة صحيحة.

لكن لم يجعل أرسطو المعرفة الفلسفية بالحصر والتحديد هي المعرفة الضرورية؟

أليست المعارف أنواعاً عديدة؟

فلماذا تخصيص النوع الفلسفي بوسم الضرورة دون غيره؟

لبيان ذلك نلاحظ أن أرسطو، بعد تقسيمه للمعرفة إلى أصناف وأنواع، انتزع المعرفة الفلسفية ليجعل منها أعلى المعارف وأشرفها، حيث قال: «إن المعرفة على أنواع مختلفة، فهناك المعرفة التي تنتج خيرات الحياة، وهناك المعرفة التي تستخدمها. وثمة تقسيم آخر: فهناك أنواع من المعرفة التي تخدم وتطيع وهناك الأنواع التي تأمر: والأنواع الأخيرة أعلى درجة، وفيها يكمن الخير بمعناه الحقيقي. ولما كان هذا النوع الوحيد من المعرفة الذي يتوصل للحكم الصحيح ويستخدم العقل ويضع الخير في مجموعه نصب عينيه، ونعني به الفلسفة، هو الذي يستطيع الانتفاع بسائر أنواع المعرفة وتوجيهها وفق قوانين الطبيعة، فإن هذا دليل آخر على ضرورة التفلسف.

ذلك أن الفلسفة وحدها تنطوي على الحكم الصحيح والتبصر المعصوم من الخطأ»[1].

---

(١) أرسطو، المصدر نفسه، ص٣٢، ٣٣.

قلنا من قبل إن متن أرسطو يبدو كأنه نقد للتصور الشائع الذي أخذ إيزوقراط وأتباعه ينشرونه؛ أي: التصور الذي ينتقد ويسفه التوجه النظري للفلسفة الذي ساد في الأكاديمية. ولهذا فنحن نرجح أن يكون كتاب «برترويبتيقوس» من الكتابات المبكرة التي لم يكن فيها أرسطو قد قطع تماما مع التفكير الفلسفي الأفلاطوني. ولعل هذا ما يجعلنا نرى أن السبب في نقل الأفلاطوني يامبليخوس تقريباً للكتاب كله، هو وعيه باندراجه ضمن ذات التوجه المدافع عن غاية الفلسفة كما حددها أفلاطون.

وتأسيساً على ما سبق يتبين أن أرسطو يحدد مفهوم الفلسفة من زاويتين:

الزاوية المعرفية الخالصة، فيعرفها بكونها علم العلل.

ومعرفتنا بالعلل تمنحنا تصوراً صحيحاً للوجود يمكّننا من توجيه ما نتوسله من أدوات (ومنها جسدنا) نحو الغايات الصحيحة. وهنا تتبين الزاوية الثانية في التعريف الأرسطي وهي أن الفلسفة رسالة حكمة ينبغي أن توجه الحياة وتتجسد فيها.

لكن هل اعتبار الفلسفة حكمة ينبغي أن تتجسد في حياة الإنسان، يدل على مطلب عام أم أن أرسطو كان يقصد أن يجعل التفلسف ممارسة نخبوية تماماً كما اعتقد ـ إلى حد ما ـ أستاذه أفلاطون؟

للجواب عن هذا السؤال يكفي أن ننظر في نص الإهداء الذي كتبه أرسطو، حيث حرص المعلم الأول على إهداء كتابه

إلى أمير قبرصي يدعى «ثيميسون»؛ حيث يتبين في نص الإهداء أن العيش الفلسفي نمط في التفكير والسلوك لا يرقى إليه إلا علية القوم. ونفس الملحوظة يمكن أن نلقاها عند أفلاطون أيضاً، الذي يجعل التفلسف لحظة راقية تستلزم نوعية خاصة من العقول. وإن كانت سياقات أخرى في المتن الأفلاطوني، تبين أن التفكير الفلسفي يمكن أن يشتغل به حتى الإنسان العادي، بل حتى العبد الأمي يمكن أن يبلغ إلى الحقيقة المعرفية (انظر محاورة «مينون» على سبيل المثال).

ولعله وعي بنخبوية الفلسفة عند المذهبين الأفلاطوني والأرسطي، تذهب الفلسفة الكلبية إلى توسيع تداولها ليكون نموذج العيش الفلسفي عاماً لا خاصاً. ولعله في هذا السياق كان كراتيس يأمل أن يكتب كتابا مثل كتاب أرسطو يهديه إلى إسكافي لا إلى أمير! إذ يروي مؤسس المدرسة الرواقية، زينون «عن معلمه الكلبي كراتيس... أنه كان جالساً يوماً في دكان صديقه الإسكافي فيلسكوس، وأخذ كراتيس يقرأ من كتاب أرسطو البرترويبتيقوس الذي أهداه لثيميسون ملك قبرص وقال له فيه: ما من أحد مثلك أهلته الظروف ليهب حياته للفلسفة، فأنت ثري، ويمكنك أن تنفق المال اللازم لتحصيلها، وأنت مرموق المكانة. كان الإسكافي يستمع لما يقرأه صديقه عليه دون أن يكف عن مواصلة عمله. فقال له كراتيس: أعتقد يا عزيزي فيلسكوس أنني سأهديك كتابا بنفس العنوان، فإنك في رأيي أهل للحياة الفلسفية

أكثر من ذلك الذي أهداه أرسطو كتابه»[1].

نستنتج مما سبق أن الأفلاطونية وكذا الفلسفة الأرسطية تتفقان على بعدين اثنين في بناء مفهوم الفلسفة، هما:

البعد المعرفي: أي أن الفلسفة بحث عن حقيقة الوجود ومبادئه وعلله (مع وجوب اعتبار الاختلاف بينهما من حيثيتي المفارقة والمحايثة).

والبعد الغائي العملي: وهي أن الفلسفة حكمة ونمط عيش.

فماذا كان مآل هذا التصور في تاريخ الفكر الفلسفي؟

٢ ـ ٤ التصور الشكاكي:

ضد هذا التوجه الأفلاطوني/الأرسطي الذي ساد الفكر اليوناني، ظهر تيار تشكيكي ـ تزعمه الفيلسوف فورون وتلميذه تيمون ـ اختزل ماهية الفلسفة في فن الحياة فحسب، واستبعد أن تكون مهمتها هي التأمل المعرفي الطالب للحقيقة، والزاعم إمكان بلوغها. حيث شككا في طريقي العقل والحس معا، فانعدم بذلك الشرط الإبستيمولوجي للمعرفة؛ فوجب ـ حسب رأيهم ـ تعليق الحكم.

وظاهر هنا أن نفي الاتجاه الشكاكي للدلالة المعرفية للفلسفة، هو نفي لأحد مكوني دلالتها فقط؛ أي: المكون المعرفي، حيث استبقى المكون الثاني؛ أي: فن ونمط العيش.

---

(١) أرسطو، دعوة إلى الفلسفة، م س، ص١٠، ١١.

والتأسيس الإبستيملوجي لهذا النفي يُظهر أن الفلسفة الشكية الإغريقية أحست مبكرا بضعف السند المعرفي، ومحدودية القدرة العقلية، فأكدت على المعنى الحياتي للفلسفة لا معناها المعرفي. حيث يذهب الشكاك إلى «أنه لكي يصل الإنسان إلى الحياة السعيدة، يجب عليه أن يرفض كل إمكان للمعرفة، وبهذا يصل إلى حالة الطمأنينة السلبية التي ينشدها»[1]، وهي الطمأنينة التي تجسدها حالة «الأتراكسيا»؛ أي: «الطمأنينة السلبية» الكاملة، التي تعلق الحكم المعرفي، وما يتصل به من شعور وفعل، تعليقا كاملا.

٢ ـ ٥ التصور الأبيقوري/ الرواقي:

إذا كانت الأفلاطونية والأرسطية أكدتا على معنى مزدوج للفلسفة، يشير إلى بعدها المعرفي من جهة، وبعدها كحكمة وقيمة ناظمة للحياة من جهة ثانية، وإذا كانت الفلسفة الشكية سعت إلى تقويض المعنى الأول، واختزال الفلسفة في المعنى الثاني فقط، فإن الأبيقورية ستتخذ «موقفاً وسطاً»[2] بين هذين الموقفين، حيث رأت إمكان المعرفة في المجال الفيزيائي والأخلاقي، من جهة، ووجوب تحويل الفلسفة إلى حكمة تحايث وتوجه أسلوب الحياة من جهة ثانية.

---

(١) عبد الرحمٰن بدوي، خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الرابعة، القاهرة، ١٩٧٠م، ص٦٩.

(٢) R. Bodeus, art. Philosophia, in Notions Philosophiques, p1937.

والحقيقة أن هذا الموقف يبدو أيضاً خارج المدرسة الأبيقورية، ففي الأكاديمية الجديدة ظهر أرسيزيلاس بموقف يؤكد فيه أن حكمة العيش لا تستلزم أفكارا يقينية، بل يكفينا الظن والاحتمال لتأسيس العيش على نمط الحكمة.

والحكمة الفلسفية في العيش تقوم، حسب منظور الأبيقورية، على مبدأي طلب اللذة واجتناب الألم. ولم يكن أبيقور بقوله باللذة يقصد اللذة الحسية تحديداً، كما هو حال المذهب القوريناني الذي وصل إلى حد اختزال حكمة العيش في التلذذ الحسي الجسدي، بل اللذة الأبيقورية تعلو على المطلب الجسدي وتتجاوزه.

ورغم الاختلاف التصوري في المنهج والرؤية بين الفلسفتين الأبيقورية والرواقية، فإنه يمكن أن نلحظ بينهما اتفاقاً على جعل غاية الفلسفة غاية عملية متصلة بالحياة. كما أن الرواقية لا تنكر إمكان المعرفة، وإن كانت تنحو نحو ربط المعرفة بالجانب العملي تحديداً، فالفلسفة من منظور رواقي هي فن الحياة بطمأنينة وسكينة، وبذلك تختلف عن العيش العامي الذي يكون أسيراً لاضطراب النفس بفعل تنازع أهوائها والاستجابة النهمة لشهواتها. والفكر الذي لا يمنحنا فن العيش على هذا النحو من السكينة ليس فكراً فلسفياً؛ يقول الفيلسوف الرواقي كريسيفوس: «إن الحكيم الذي يطلب من الفلسفة النظر الصرف، إنما يبغي أن يسير

على هواه، وليس على مقتضى الطبيعة»[١]. ويقول أبيقور في إحدى شذراته:

«ليست الفلسفة علماً نظرياً خالصاً، بل هي قاعدة عمل. إنها هي ذاتها ممارسة، وطاقة تُوَصِّلُ، بفضل خطابات واستدلالات، إلى الحياة السعيدة»[٢].

تلخيصاً لنتائج هذا التحليل للدلالة اليونانية للفلسفة نقول:

إن النظر في تلك التصورات الخمسة يكشف أن فلاسفة اليونان أنفسهم اختلفوا في تحديد ماهية الفلسفة ولم يتفقوا على تعريف واحد لها. لكن أشرنا من قبل إلى أن بعض مؤرخي ودارسي الفكر الفلسفي ـ وأحلنا بشكل خاص على بوديوس ـ يرى أن ثمة مشتركا بين هؤلاء الفلاسفة في تحديدهم لدلالة الفلسفة رغم تعدد تصوراتهم وتباينها، وهو أنها قيمة تؤسس وتصوغ طريقة العيش.

فهل يمكن أن نقبل هذا المشترك، ونؤسس به تعريفاً جامعاً للفلسفة؟

عندما نتأمل هذا المشترك نراه نقطة افتراق وليس نقطة التقاء؛ لأن فلاسفة اليونان اختلفوا في تحديد نوعية تلك القيمة التي ينبغي أن تصوغ الحياة. بل وصل الخلاف إلى حد التناقض

---

(١) عبد الرحمٰن بدوي، خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الرابعة، القاهرة، ١٩٧٠م، ص١٢.

(٢) Introduction Epicure à Lettres et maxims, trad. Marcel, Conche Paris, P.U.F, 1987.

الجذري في توصيف تلك القيمة، حيث ذهب البعض إلى أنها قيمة حسية ولذة، بينما ذهب البعض الآخر إلى كونها قيمة تجريدية تطلب السعادة في الحياة العقلية لا الحسية.

وعليه يصح أن نقول: يصعب أن نخرج من النتاج الفلسفي اليوناني بتصور محدد ينبني عليه تعريف دقيق للفلسفة يتصف بالانضباط في الدلالة والتعين والشمول في الماصدق.

ومن نافل القول الإشارة إلى أن هذا الاختلاف في فهم الفلاسفة للفلسفة يبدو أشد وأعمق، بالانتقال من العصر اليوناني إلى ما تلاه من أزمنة وعصور. وإذا بقينا ضمن سياجات مجال بحثنا؛ أي: تاريخ الفكر الأوربي، يمكن القول بإيجاز:

إن وضع المسألة الفلسفية في العصور الوسطى كان مرتبطا بالمؤسسة الكنسية، وقد تراوح التأويل القروسطوي للفلسفة ووظيفتها بين خيارين اثنين:

- إما الانطلاق من خيار أولوية الفهم لتأسيس الإيمان.
- أو الانطلاق من خيار مختلف وهو أولوية الإيمان لتأسيس الفهم.

وعليه اختلفت النظرة إلى ماهية التفلسف ووظيفته اختلافاً كبيراً.

أما في عصر الحداثة، فنجد ديكارت يستعيد التمثل الفلسفي القديم الذي يجعل الفلسفة «محبة الحكمة»، ليحدث تغييراً دلالياً جوهرياً في المقصود من الحكمة وغاية الممارسة الفلسفية الطالبة

لها. حيث لم يحتفظ بالمعنى الأفلاطوني الذي يرهن فعل التفكير بالمعرفة ذاتها لا لغاية عملية، بل سيجعل ديكارت، ثم فرنسيس بيكون، وباقي فلاسفة الحداثة، من غاية الفلسفة ممارسة تقصد السيادة على الوجود. فانتقل الوعي الفلسفي، مع هؤلاء، من مقصد العلاقة الإدراكية، إلى مقصد السيادة بما تفيده من رغبة في الحيازة والاستعمال (ميتافيزيقا التقنية).

وبعد النقد الكانطي ستبدأ الفلسفة في اللحظة المعاصرة، مساراً تشكيكياً في قدرة الأدوات الإبستيملوجية جميعها، لتنتهي إلى التأسيس لعلاقة إيروسية مجاوزة للعلاقتين السابقتين (الإدراكية والحيازية)، فظهرت توجهات لاعقلانية وعدمية (نيتشه). هذا فضلاً عن بروز توجهات أخرى اعتنت بالوضع الإنساني وبعده الأنطولوجي والسياسي (الوجودية، الماركسية...).

وبهذا وذاك يتجلى أن دلالة الفلسفة، سواء في عصر الحداثة أو في ما بعده، كانت أكثر تشظياً واختلافاً مما كان عليه الأمر في الزمن اليوناني.

ـ ٣ ـ
في أسباب استشكال مفهوم الفلسفة

يتبين لنا مما سبق أن الصناعة المعرفية التي نحن بصدد دراستها تختلف عن غيرها من أنماط الصناعات المعرفية التي يمكن أن يُكتفى في تعريفها باستنساخ دلالاتها المعجمية.

فما الذي جعل تعريف هذه الصناعة إشكالاً فلسفياً، بما يفيده الإشكال، في مدلوله الفلسفي، من سؤال يتسم بالديمومة وانعدام إمكان الحسم في جوابه . . .؟

لقد حاول مؤرخو الفكر الفلسفي ودارسو إشكالاته رصد الأسباب التي أدت إلى انبثاق ما يسمى بإشكالية تعريف الفلسفة؛ فانتهوا إلى أسباب متعددة مختلفة، يمكن أن نجملها في:

٣ ـ ١ السبب الأول: كثرة تعاريفها:

ذلك لأن مشكلة تعريف الفلسفة ليس في عدم وجود تعريف لها، بل في وجود تعاريف متعددة متباينة. بمعنى آخر، ليس في

الفلسفة فقر في التعاريف بل ثراء وكثرة كاثرة، إذ لكل فيلسوف تعريفه الخاص، إلى درجة جعلت مختلف النُّظار في التحديدات الفلسفية ينتهون إلى ما يمكن صياغته بتعبير رياضي: «إن عدد تعاريف الفلسفة يكاد يساوي عدد الفلاسفة».

لكن هل ينبغي أن نسلم بهذا المعطى الذي يستعمله كثير من مفكري ومؤرخي الفكر الفلسفي، والاكتفاء به لتعليل المشكلة الدلالية التي تميز مفهوم الفلسفة؟

لا نرى هذا كافياً لتعليل الإشكال؛ لأنه إذا كان ثمة تعدد في تعريف الفلسفة، فإن ثمة أيضاً تعدداً في تعريف غيرها من التخصصات المعرفية. إذ هناك عدد غير قليل من التعاريف المعطاة مثلاً للفظ العلم أو لفظ الشعر والأدب أو لفظ السياسة... ولكن هذا التعدد في دلالات هذه الحقول المعرفية لم يصل إلى حد تأسيس إشكالية تعريف العلم، أو تعريف الشعر... بنفس الحدة التي نجدها في مجال الفلسفة.

ثم إن تعدد تعاريف الفلاسفة أمر ينبغي أن يستدعي نظرنا إلى خلفيته العميقة التي استلزمت وجوده، لا إلى ظاهره السطحي. فلا ينبغي أن نكتفي بجرد التعاريف المختلفة وجعلها سبباً لإشكالية المفهوم، بل لا بد ابتداء من بحث الباعث إلى إنتاج تلك التعاريف المختلفة. بتعبير آخر: إن الفلاسفة ما اختلفوا على تعريفها إلا لأنها كانت قابلة ابتداء لأن تحتمل دلالات مختلفة، وأن لا تتأطر داخل تعريف واحد ووحيد، وحَدٍّ دلالي جامع مانع.

وبناء عليه نرى أن تعليل استشكال مفهوم الفلسفة بتعدد تعاريفها، ليس تعليلاً كافياً لوجود هذه الإشكالية الدلالية. ومن ثم لا بد من البحث عن سبب آخر يستطيع تعليل وجود هذا الإشكال الذي يعترض التحديد الدلالي.

٣ ـ ٢ السبب الثاني: الصبغة الشخصية للإنتاج الفلسفي:

ثمة معطى آخر يشكل عند البعض سبباً من أسباب تعدد تعاريف الفلسفة واستشكال مفهومها، ألا وهو الطابع الذاتي لفعل التفلسف. يقول مؤسس الفلسفة الفينومينولوجية إدمونت هوسرل في مقدمة كتابه/محاضراته «تأملات ديكارتية»: «إن الفلسفة ـ الحكمة ـ هي على نحو ما عمل شخصي بالنسبة للفيلسوف، فالفلسفة ينبغي أن تنشأ بوصفها فلسفته، وأن تكون حكمته هو، ومعرفته الخاصة، التي على الرغم من أنها تنزع نحو ما هو كوني، فإنها يجب أن تظل نتيجة لتحصيله الشخصي، وأن يكون بمقدوره تبريرها، من أولها وخلال كل مرحلة من مراحلها، بالاعتماد على حدوسه المطلقة»[١].

والواقع أن ما يعبر عنه هوسرل في هذا النص، يمكن أن يعمم على مختلف تجارب التأمل الفلسفي، حيث تُظهر عملية إنتاج الفكر داخل مجال الفلسفة، أن كل فلسفة مرتبطة بشخص صاحبها، ومن ثم من الطبيعي أن لا يكون محصول الممارسة الفلسفية عبر التاريخ فلسفة واحدة، بل فلسفات متعددة بتعدد

---

(١) E. Husserl Méditations cartésiennes, trd Mlle Peiffer et ME Levinas, ed Vrin. Paris, p4.

مبدعيها، ومتباينة بتباين وجهات نظرهم؛ ولذا يمكن أن نقول: إن الفلاسفة ما اختلفوا في تحديد الفلسفة إلا لأنهم ابتداء أنتجوا فلسفات مختلفة. ولعل كل واحد منهم عند تحديده للفلسفة كان ضمنا أو صراحة يعرف فلسفته الخاصة. وآية ذلك أنه إذا غيرنا مطلبنا من تعريف الفلسفة إلى تعريف الفلسفات، فستكون المهمة متيسرة إلى حد ما. إذ من السهل تعريف فلسفة أرسطو أو فلسفة كانط أو فتجنشطين . . . كلا على حدة، لكن من الصعوبة تحديد تعريف جامع يصدق على كل تلك الفلسفات المتنابذة والمتخالفة. مثلما يصعب تعيين مشترك دلالي ومعرفي قادر على استجماع الاختلاف الفلسفي. ويكفي للتدليل على ذلك، النظر في مآل «النحلة الانتقائية» التي ظهرت في تاريخ الفلسفة كمحاولة لتخطي ذلك الاختلاف. تلك النحلة التي يقول عنها جوست ليبس: «ليس ثمة إلا نحلة واحدة نستطيع أن ننضوي تحت لوائها بأمان؛ إنها النحلة الانتقائية، تلك التي تقرأ بتمعن وتتخير بحصافة»[1]. حيث لم يكن مآل هذا الموقف الانتقائي ـ الذي يقرأ بحصافة حسب ليبس ـ تركيباً تأليفياً لتاريخ الفكر الفلسفي، إنما كان منتهاه إما مسخ ثراء هذا الفكر، أو في أحسن الأحوال إنتاج مشروع فلسفي يستثمر جانباً من جوانب هذا الفكر المتعدد، كما هو الحال في مشروع لايبنز الذي هو أشهر وأقوى نزعة توفيقية في تاريخ الفلسفة.

---

(١) إيميل برهيه، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: جورج طرابيشي، الطبعة ٢، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٧م، ١/ ٢٤.

ورغم أن هذه الروح الانتقائية حظيت في فترة في فترات تاريخ الفكر بتقريظ بالغ، كما هو الحال في القرن الثامن عشر مع ديدرو، ورغم أن هذه النزعة سكنت مشاريع تأريخ الفلسفة كما هو الحال مع «مؤلف بروكر الكبير التاريخ النقدي للفلسفة»[١]؛ فإن محصولها لم يكن تجاوزاً لتعددية الفكر الفلسفي، بقدر ما كان تعميقاً لهذا التعدد بإنشاء توجه فلسفي جديد، وليس توحيداً لتعددية واختلاف مشاريع التفلسف.

ولا نقصد بهذا أننا نعيب على الفلسفة تعدديتها، فالمشكلة في تقديرنا ليست في تعددية الخطاب الفلسفي واختلافه، بل إن في ذلك مكمنا من مكامن ثرائه، إنما المشكلة تظهر عندما نطلب من هذا التعدد والاختلاف منطوقاً دلالياً واحداً في شأن مفهوم الفلسفة ومعناها.

لكن ههنا سؤال يستوجب التفكير وهو:

هل يختص النتاج الفلسفي وحده بالتعددية والاختلاف نتيجة لحضور الطابع الشخصي والذاتي لمنتجه؟

ألا نلاحظ في كثير من التخصصات المعرفية حضوراً لذاتية مبدعيها؟

فلماذا لم تنتج هذه الذاتية إشكالية في تعريف تلك التخصصات وأنتجتها في الفلسفة وحدها؟!

---

(١) إيميل برهيه، م س، ص٢٤ ـ ٤٤.

إذن لا تكفي الإحالة على شخصية وذاتية الإنتاج الفلسفي لتعليل إشكالية التعريف.

٣ ـ ٣ السبب الثالث: ميوعة حدود موضوع الفلسفة:

قد يتساءل طالب التعريف:

إذا اعتاص تحديد الفلسفة من حيثية دلالتها كمبحث، فلماذا لا يتم تحديدها من جهة تعيين موضوع بحثها؟

أجل، هناك مسلك منهجي دارج في حقل الإبستيمولوجيا، ينتهجه الباحث في تعريف الحقول المعرفية، وهو تحديدها من جهة تعيين موضوعها وضبط أسلوبها المنهجي، وبنيتها المفاهيمية. فالبيولوجيا يمكن أن تتحدد بنوعية موضوع اشتغالها، فنقول: إنها «علم الكائن الحي»، والفيزياء «علم المادة»، والرياضيات «علم الكم» ـ بنوعيه المنفصل والمتصل ـ وهكذا بالنسبة لباقي الحقول العلمية.

فهل تقبل الفلسفة هذا اللحاظ في التعريف؟

هل لها موضوع محدد يسمح لنا بأن نصوغ به تعريفا لها؟

إن موضوع الفلسفة هو نفسه سبب من أسباب استشكال مفهومها، ومن ثم فإن هذا المسلك الذي يظهر نجاعته في مقاربة دلالات المعارف والعلوم، لا يساعد كثيراً على تفهيم معنى الفلسفة، بل بالعكس يعمق التباس مدلولها؛ لأن مجال النظر الفلسفي يكشف خلال تاريخ ممارسته أن فعل التفكير الفلسفي اهتم بكل شيء، حيث يكاد لم يترك مجالا إلا وقاربه وبلور فيه

أطروحات معرفية. أليس مبتدأ أحد تآليف ديموقريطس هو قوله: «سأتكلم عن كل شيء»؟[١].

أجل إنه يقصد «الكل»، ولكن مطلب الكلية في التفكير الفلسفي بدا منذ العصر اليوناني إطاراً شاملاً لمختلف مجالات الوجود. فقد كان مطلب الفكر عند قدماء الإغريق هو تحديد الأصل الذي صدر عنه الوجود، فاستوت الفلسفة الأولى في شكل مبحث كوسمولوجي؛ ثم مع تطور المجتمع اليوناني وتحولاته السياسية، صار مطلب التفلسف هو تحديد القيم المعرفية والأخلاقية والسياسية، وقد بدا هذا واضحاً في المشروع الفلسفي السقراطي. لكن مع أفلاطون وأرسطو سيتم استعادة سؤال الأنطولوجيا الكوسمولوجية الذي بدأت به الفلسفة الإغريقية، ووصله بسؤال السياسة والأخلاق، مع تأسيس كل ذلك على مرتكزات منهجية معرفية، فاستوى النسق الفلسفي جاعلاً من موضوع الفلسفة موضوعاً شاملاً مستوعباً لكل حيثيات الوجود والمعرفة والقيم؛ أي: صارت بالفعل «تتكلم عن كل شيء»!

واستمرت هذه الموسوعية التي تدل على وساعة موضوع الفلسفة في ما بعد اللحظة اليونانية، حيث نجد الفلسفة في تاريخنا الإسلامي، تُقَدم بسمتها الموسوعي، وكذلك الحال مع الفكر الفلسفي الأوربي الوسيط. وحتى خلال العصر الحديث

(١) Cicéron. Académiques. Livre II = 23.

ـ رغم بدء التحولات النوعية في بنية المعرفة الناظمة للعلوم الطبيعية ـ كان موضوع الفلسفة لا يزال يمتلك هذا الشمول والموسوعية؛ حيث نلقى ديكارت يشبه الفلسفة بشجرة تجمع مختلف المعارف والعلوم، فيقول: «الفلسفة كشجرة جذورها الميتافيزيقيا، وجذعها الفيزياء، وأغصانها المتفرعة عن هذا الجذع هي كل العلوم الأخرى، التي ترجع إلى ثلاثة رئيسة هي: الطب والميكانيكا والأخلاق، وأعني بها الأخلاق الكاملة التي تفترض معرفة كاملة بسائر العلوم»[١].

ولا ينبغي الظن أن هذه الموسوعية كانت مجرد تنويع في الاهتمام المعرفي، أو مجرد تطفل، بل هي تنويع في الفعل والإبداع أيضاً. ففي سيرة ونتاجات الفلاسفة لا نجد فصلاً بين المعارف والعلوم؛ حيث كان بحثهم الفلسفي مساوقاً ومتداخلاً مع بحثهم العلمي. صحيح لم يكن كل العلماء فلاسفة، لكن في المقابل نجد أن الفلاسفة كانوا علماء. فطاليس كان فيزيائياً ورياضياً، وكان فيثاغور عالم فلك كما كان عالم رياضيات. وأفلاطون في محاورة طيماوس يبدو مؤسسا لنظرة ميكانيكية في تفسير ظواهر الوجود[٢]. ويبدو أرسطو في كتابته عن الحيوان والطبيعة، متمكنا جدا من علم الأحياء، بل له فيه إسهامات نوعية تجعل منه أحد المرجعيات الكبرى في تاريخ هذا العلم.

---

(١) Descartes, Principes de la philosophie (sélection), letter - préface, Paris, Vrin, 2009, p266.

(٢) Ernest Naville.

LA Definition De La philosophie, Félix Alcan, Paris 1894, p156.

ورغم تلك التحولات العلمية النوعية التي شهدها العصر الحديث، فإن اهتمامات الفلاسفة لم تتجاهل العلوم الرياضية والطبيعية. كما أن اهتماماتهم لم تكن مجرد تطفل أو تأويلات سطحية غير مقتدرة، بل كانت إسهامات لا تقل عن إسهامات العلماء المتخصصين في الحقل العلمي. فديكارت هو مؤسس الهندسة التحليلية في الرياضيات، كما كانت لديه في علم البصريات والفيزياء رؤى أصيلة عميقة. ولايبنز اهتدى، في استقلال عن نيوتن، إلى نظرية الحساب اللامتناهي. كما كانت لديه رؤى في علم البيولوجيا ترهص بنظرية التطور التي ستظهر لاحقاً؛ أي: في القرن التاسع عشر. كما سبق كانط الفيزيائيَّ لابلاس إلى بلورة النظرية السديمية لأصل النظام الشمسي...

إذن هل يمكن أن نحدد الفلسفة بموضوعها هذا الذي يبدو شاملاً مستوعباً للوجود بمختلف مستوياته؟

إن بناء تعريف الفلسفة على موضوع شمولي متعدد، كهذا الذي يبدو في الممارسة الفلسفية، سيكون أشبه بمحاولة تعريف شيء واحد بكل شيء!

كما أننا إذا وسعنا من سياجات الإطار الموضوعاتي للفلسفة على هذا النحو الموسوعي، واستحضرنا محتوياته بملمحها الشمولي هذا، فإن ذلك سيوقعنا في تناقض مع صيرورة مدلول الفلسفة من حيثية موضوعها ذاته؛ لأن هذا الإطار نفسه مشدود إلى صيرورة تاريخ الوعي الفلسفي ومشروط بتغير اهتماماته

وأولياته الفكرية. إذ أنه رغم هذه الاهتمامات الموسوعية التي بدت في الخطاب الفلسفي، منذ أولى مراحل تبلوره حتى عصره الحديث، نجد أنه بدءا من القرن السابع عشر ستبدأ صيرورة بطيئة لكنها عميقة الأثر، في تغيير موضوع التفكير الفلسفي:

فمع بدء التشكيك في المنطق الأرسطي، واكتشاف عقم أقيسته، ومع ظهور احتياجات جديدة نوعيا بعد تحول المجتمع الأوربي إلى النمط الصناعي، بدأت العلوم الطبيعية تُخَلِّصُ نفسها ـ تدريجيا ـ من جغرافية الفلسفة، مقتطعة الموضوع الطبيعي، من المجال الفلسفي، آخذة الكينونة المادية لتجعلها موضوعاً للفيزياء والكيمياء، والكينونة المادية الحية لتجعل منها موضوعاً لعلم البيولوجيا. . . وقبل العلوم الطبيعية كانت الرياضيات قد استقلت بذاتها، جاعلة من موضوع «الكم» ـ بنوعيه المتصل والمنفصل ـ مجالاً خاصاً بها. وهكذا وجدت الفلسفة نفسها «أما ثكلى»، بفعل فقدانها لأبنائها واحدا تلو آخر، بعد أن كانت «أم العلوم».

ومما زاد الأمر استشكالا هو استقلال الموضوع الإنساني ذاته عن الفلسفة، حيث ظهرت بدءاً من القرن التاسع عشر مقاربات معرفية تقلد النموذج العلمي الطبيعي، فاقتطعت الظاهرة النفسية، وأسست لها علم النفس (فونت)، واقتطعت الظاهرة المجتمعية وأسست لها علم الاجتماع (سان سيمون وأوجست كونت)، واقتطعت الموضوع التاريخي، وحاولت سحبه من المجال الموضوعاتي لفلسفة التاريخ، مصطنعة له منهجية مغايرة؛ فتم تأسيس علم التاريخ. . .

وحتى إذا أردنا اليوم أن نستبعد ما اقتطعته العلوم ونأخذ بالموضوع الذي تنشغل به الفلسفة ونبني عليه تعريفاً لها، سنجد أن موضوعها متفلت عن التحديد، حيث أن تيارات الفكر الفلسفي المعاصر منقسمة من حيث أولوياتها انقساماً شديداً.

وهكذا نلاحظ أن موضوع الفلسفة ليس له قوام معروف ومحدد، بل شهد خلال تطور الفكر تحويراً وتغييراً كبيرين.

ثم إن تقليص جغرافية الفلسفة بدءاً من لحظة الحداثة، بفعل الاستقلالات المتتالية التي شهدتها حقول المعرفة العلمية والإنسانية وارتحالها من هذه الجغرافية الشمولية، لا يعني أنه أنهى اشكالية الموضوع؛ حيث لم تخلص هذه الصيرورة إلى بلورة حدود واضحة لموضوعات إشتغال اللوغوس الفلسفي، بل كان مآلها هو إنتاج سؤال مقلق اتخذه البعض (انظر المشروع الوضعي لأوجست كونت) مدخلاً لتوكيد أزمة الفلسفة من خلال انهيار قوام موضوعها، ونقصد به سؤال:

ماذا تبقى للفلسفة من موضوع تهتم به وتبرر به استمرار وجودها بعد نشأة العلوم الطبيعية والإنسانية، واقتطاعها لموضوعي المادة والإنسان من حقل الفلسفة؟

صحيح إن المشروع الكونتي، وباقي تلوينات الفكر الوضعي، وخاصة مع أقطاب النزعة الوضعية المنطقية الموغلين في العلموية كأدولف كارناب، ورايشنباخ...، فيه افتئات على التفكير الفلسفي، بل واختزال لمدى ودلالة التفكير البشري عامة؛

حيث أن إرجاعهم الخطاب المعرفي إلى اللغة، وإرجاع المنطوق اللغوي، بناء على تصنيف قضوي إلى قضايا تحليلية وأخرى تركيبية، وجعل كل منطوق قضوي، لا يندرج تحت التحليلية الرياضية، ولا التركيبية الفيزيائية، منطوقا لا معنى له؛ أي: مجرد لغو؛ ثم الانتهاء بناء على ذلك إلى استبعاد الماورائيات وغيرها من مباحث الخطاب الديني والفلسفي، نراه أمراً لا يخلو من اختزالية وضيق في أفق النظر؛ ولذا فمقام الاستدلال هنا بإيراد موقفهم لا نقصد به تبنيه كرؤية، بل نقصد استحضاره لبيان تعقد مشكلة الموضوع في البحث الفلسفي، ومن ثم عدم إمكان تأسيس التعريف عليه.

وعليه يصح أن نستنتج أنه إذا كانت العلوم والمعارف يمكن أن تحدد بموضوعاتها، فإن الحديث عن موضوع الفلسفة لا يدلف بنا إلى تعريفها، بل يزيد في تعميق الإشكالية التي لا تطال ـ عند البعض ـ معناها فقط، بل حتى مبرر وجودها!

٣ ـ ٤ السبب الرابع: صعوبة تحديد ملامح المنهج الفلسفي:

إذا كان مدخل الموضوع لا يساعد على ضبط تعريف الفلسفة، فما حال المنهج؟

هل يمكن أن نعرف الفلسفة من مدخلية منهجها؟

لنستبق مقدمات البحث بنتيجته فنقول:

كما أنه ليس للفلسفة موضوع محدد، فليس لها أيضاً منهج محدد. وإذا كان المدخل الإبستيملوجي في تعريف أي حقل

معرفي يتجه بالنظر رأساً إلى تحديد موضوعه ومنهجه، وبنيته المفاهيمية، فإنه هنا يجوز القول إن هذا المدخل لن يساعد في تأسيس التعريف؛ لأن المجال الفلسفي يفتقر إلى ضبط حدود وملامح منهج الاشتغال عليه، مثلما يفتقر إلى وضوح في تعيين السياجات الضابطة لموضوعه.

لكن هذا القول يحتاج إلى أيضاًح حتى لا يلتبس، فعندما نقول:

ليس للفلسفة موضوع محدد ولا منهج محدد، فلا يعني هذا أن الممارسة الفلسفية مطلقة من كل عقال منهجي، وبلا تحديد لموضوع اشتغالها. بل إن ذلك يعني المسألة في سياقها العام، أما في سياق الممارسة الفلسفية المتعينة، فكل فيلسوف يحدد منهجه الخاص وموضوع اشتغاله، سواء وسع فيه أو اختزل. بل إن ضبط المنهج يعد موقفاً أساسياً للفيلسوف. ولكن بما أن الفلاسفة مختلفون في المناهج، ومختلفون في الموضوعات التي يهتمون بها، جاز القول ليس للفلسفة موضوع محدد ولا منهج محدد. وهذا فارق نوعي يميز الفكر الفلسفي عن غيره من أنماط التفكير:

فالتفكير العلمي الفيزيائي مثلاً، يقوم على تجانس وانضباط منهجي، فضلاً عن تسييج واضح المعالم لموضوع اشتغاله، رغم اختلاف الاتجاهات والمدارس العلمية. ففيزياء جاليلي مختلفة عن فيزياء نيوتن، لكن موضوع الاشتغال واحد، وكذلك الشأن

إلى حد ما في أسلوب المقاربة المنهجية؛ حيث أن كليهما يستقرأ ويجرب، وإن كان محصولهما النظري الناتج عن ذلك مختلفاً ومتبايناً.

لكن في الحالة الفلسفية نرى الاختلاف يمس المنهج ذاته وليس ثماره فقط. كما يمس الموضوع أيضاً وليس فقط زاوية النظر إليه؛ لذا يصعب تحديد منهج واحد هيمن على التفكير الفلسفي. وحتى محاولات بعض الفلاسفة النظر في ما يوحد «النظر» الفلسفي، لم تنته إلى صياغة إجابة منضبطة.

وإذا أردنا أن نسلك مسلكاً إحصائياً وصفياً، وأخذنا في تعيين منهجيات النظر الفلسفي، فإننا سنخلص إلى كثرة من الأساليب تند عن الحصر والتوحيد:

فالمنهجية السقراطية حوار توليدي يطلب الحد الماهوي. والجدل الأفلاطوني عملية صعود من الأفراد إلى الأجناس، ثم إلى الأنواع، فالماهيات، أو نزولا مع هذه المراقي ذاتها. والمنطق الأرسطي كما يبدو في التصانيف الستة التي سماها الإسكندر الأفروديسي بالأورغانون (أقصد كتب «المقولات»، و«العبارة»، و«القياس» (أنالوطيقا الأولى) و«البرهان» (أنالوطيقا الثانية) و«الجدل»، و«السفسطة»)، يبدو تأسيساً لموقف منهجي يفضل فيه القياس الصوري على الأشكال المنهجية الأخرى.

ورغم هيمنة المنطق الأرسطي من بعد أرسطو، فإنه لا يعني أن فعل التفلسف كان ملتزماً به في أدق تفاصيل لحظات اشتغاله؛

بل حتى المتن الأرسطي نستطيع أن نجد فيه فقرات كثيرة جداً، تترى على غير مقاس المنطق ونظامه المنهجي.

هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن هذا النظام المنهجي المنطقي سيتعرض للنقد في تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي مع النوبختي والسهروردي وابن تيمية... كما سيتعرض للنقد في التراث الفلسفي الأوربي المعاصر، حيث نجد في الفلسفة الحديثة خروجاً واضحاً عن المنهج المنطقي الصوري مع ديكارت الذي رآه منهجاً عقيماً، ناظراً إلى الميتودلوجيا الرياضية على أنها أفضل في قيادة التفكير، فاستند عليها وبلور منهجاً يقوم على حدس البداهة وتوليد متضمناتها أو مستلزماتها المعرفية بآلية الاستنباط، مع سبق تأسيس ذلك كله بأولوية موقف الشك. كما انتقد المنطق الصوري من قبل فرنسيس بيكون الذي نادى صراحة بوجوب تأسيس أورغانون جديد؛ أي: آلة منهجية جديدة تخالف صورية الآلة الأرسطية، بنزوع استقرائي تجريبي. وفي سياق النقد التجريبي يقول كلود برنار: «إن المناهج والمنطلقات الفلسفية تتسم بكثير من العمومية والضعف والقصور؛ ولذا للقيام بالملاحظات والتجارب والكشوف العلمية، ليس هناك سوى المناهج والمنطلقات العلمية»[١].

بل حتى العقلنة بمدلولها الاستدلالي المنهجي تعرضت في كثير من لحظات تطور الفكر الفلسفي إلى نقد يطلب ليس فقط

---

(١) Alain Boutot: «sciences (sciences et philosophie) art in Encylopedia universalis» op. cit, p728a.

تصويبها والحد من غلوائها (كما هو الحال مع بليز باسكال مثلا، أو مع النقد الكانطي)، بل تقويضها جملة (كما هو الحال مع نيتشه. . .).

إذن فما نظنه مدخلاً إلى تعريف الفلسفة؛ أي: تعيين منهجها في النظر والمقاربة، يصبح مدخلاً إلى تفرقتها. حيث يكفي، إذا أردنا أن نمايز بين الفلاسفة، أن نشير إلى اختلاف أدواتهم المنهجية التي يصطنعونها لتوجيه التفكير.

وعليه يصح القول: يصعب اتخاذ النظر إلى المنهج الفلسفي مدخلاً إلى تعريف الفلسفة.

٣ ـ ٥ السبب الخامس: حراك البنية المفاهيمية:

إذا صَعُبَ تسييج موضوع الفلسفة، وعَسر تعيين أسلوبها المنهجي، فهل يمكن أن نتخذ من تحديد البنية المفاهيمية مدخلاً إلى تحديد الفلسفة وتعريفها؟

أليست ميزة الفلسفة ـ حسب كثير من الدارسين لها ـ هي أنها صناعة مفاهيم؟

لكن قبل أن نجيب عن هذا الاستفهام علينا أن نؤسس مرتكزاته بأن نجيب عن سؤالين اثنين:

أولهما: لماذا لم تكتف الفلسفة بألفاظ اللغة، وأسست لها معجماً مفاهيمياً خاصاً؟

وثانيهما: ما معنى المفهوم الفلسفي، وما سمته من حيث هو دال لفظي ودلالة سيمانطيقية؟

يلخص الفارابي كيفيات نظام الدلالة بالمنطوق اللغوي، بقوله: «فإذا استقرت الألفاظ على المعاني التي جعلت علامات لها فصار واحد واحد لواحد واحد، وكثير لواحد، أو واحد لكثير، وصارت راتبة على التي جعلت دالة على ذواتها؛ صار الناس بعد ذلك إلى النسخ والتجوز في العبارة بالألفاظ. فعبر بالمعنى بغير اسمه الذي جعل له أولا، وجعل الاسم الذي كان لمعنى ما راتباً له دالاً على ذاته عبارة عن شيء آخر متى كان له به تعلق ولو كان يسيراً؛ إما لشبه بعيد وإما لغير ذلك، من غير أن يجعل ذلك راتباً للثاني دالاً على ذاته. فيحدث حينئذٍ الاستعارات والمجازات والتجرد بلفظ معنى ما عن التصريح بلفظ المعنى الذي يتلوه متى كان الثاني يفهم من الأول، وبألفاظ معانٍ كثيرة يصرح بألفاظها عن التصريح بألفاظ معان أخر، إذا كان سبيلها أن تقرن بالمعاني الأول متى كانت تفهم الأخيرة مع فهم الأولى والتوسع في العبارة بتكثير الألفاظ وتبديل بعضها ببعض، وترتيبها وتحسينها»[١].

رغم أن الفارابي لا يقدم في نصه هذا، بصريح العبارة، نقد الموقف الفلسفي للكيفيات الدلالية، فإن النظر في معنى «الحد» عنده وعند غيره من المناطقة والفلاسفة يكشف عن طبيعة الموقف الفلسفي من كيفيات الدلالة اللغوية التي أحسن الفارابي إيجازها لنا في نصه السابق. وعليه يمكن أن نؤسس جوابنا عن الاستفهام الأول، فنقول:

---

(١) الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق: د. محسن مهدي، بيروت، ١٩٧٠م، ص١٤١.

يتحدد النقد الفلسفي، وكذا النقد العلمي، لوضعية الدلالة داخل النظام اللغوي، في كون اللغة الطبيعية تتميز بالغنى الدلالي، الذي يبدو في تعدد معانيها وإيحاءاتها؛ حيث أن اللفظ الواحد، قد تكون له عدة معان؛ لأنه رغم كونه وُضع أولا لمعنى فإن الناس، بتعبير الفارابي، صاروا «بعد ذلك إلى النسخ والتجوز في العبارة بالألفاظ». وهذا ما يجعل التعدد الدلالي للفظ الواحد يشير إلى ما صدق يصل أحيانا إلى حد التباين. وهذا الغنى والثراء الذي تتمتع به اللغة البشرية هو بالضبط مكمن نقصها وقصورها، من وجهة نظر العلم، الذي يستهدف الدقة في ملاحظة وإبصار موضوعه، والدقة في نقله ووصفه لغوياً. فإذا كانت الرؤية الأدبية تجد إمكانيات ثراء ممارستها الإبداعية في تعدد معاني الدوال اللغوية، وما تمتاز به من انزياح، فإن الرؤية العلمية تتشوش وتضعف بسبب هذا التعدد والانزياح الدلاليين؛ ولهذا السبب نجد المعرفة العلمية تنزع نحو التقليل من اللغة الطبيعية في خطابها، وتصطنع لغة الترميز الرياضي بدلاً عنها.

وبما أن المعرفة الفلسفية تضع نفسها هي أيضاً في مستوى الثقافة العالمة؛ حيث تؤسس خطابها على مسافة من المعرفة الشائعة، فإن مشروع الضبط الدلالي للألفاظ كان من اللازم أن يكون في بؤرة اهتماماتها؛ ولذا تجده حاضراً منذ بواكير الممارسة الفلسفية:

فسقراط مثلاً اعتنى عناية خاصة بمسألة الحدود اللفظية، فكان مشروعه الفلسفي ـ كما يتجلى في محاوراته مع

السوفسطائية ـ متجهاً نحو حد المفاهيم تحديداً ماهوياً، لرفع الالتباس الدلالي من جذوره. كما أن الفيلسوف الفيثاغوري أقراطيلوس ركز كثيراً على إشكالات الدلالة اللغوية، واهتم بتحديد مدلولات الألفاظ. بل نجد عند أرسطو أول محاولة صريحة لتكوين معجم تنضبط به دلالة المصطلح الفلسفي، ونقصد بذلك مقالة الـ«دلتا» في كتابه «الميتافيزيقا»، حيث قدم مقاربة دلالية لثلاثين مصطلحاً.

وفي الفلسفة الإسلامية نلقى عند الفارابي وابن سينا وابن رشد... اهتماماً بتدقيق اللغة الفلسفية وحفظها من الالتباس الدلالي. ووعياً بقيمة مشروع التحديد الدلالي، نجد جابر بن حيان يوصي قارئه بمطالعة كتاب الحدود كل ساعة، حيث يقول: «ليت شعري كيف يتم عملٌ لمن لم يقرأ كتاب الحدود من كتبنا، فإذا قرأته يا أخي فلا تجعل قراءتك له مثل قراءة سائر الكتب، بل ينبغي أن تكون قراءتك للكتب مرة في الشهر. وأما «الحدود» فينبغي أن ينظر فيه كل ساعة»[1].

لكن هل أثمر هذا الاعتناء بالدلالة إنتاجاً مفاهيمياً فلسفياً يضبط وينضبط له القول الفلسفي؟

لا أبداً.

لكن على الرغم من أن تاريخ الفلسفة، منذ ابتدائه إلى اليوم، لم يظهر؛ أي: نجاح في إنتاج الكيفية الدلالية الحدية،

---

(١) جابر بن حيان، مختار رسائل جابر بن حيان، ص١٣٨.

بشرطها المنطقي المعروف القائم على الفصل الماهوي، فإن هذه العناية البالغة بضبط الدلالة استمرت حتى عصر الحداثة، بل سرعان ما تحولت في تاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة، إلى «فوبيا لغوية». وأقصد بها الخوف من اللغة الطبيعية؛ حيث نجد العديد من الفلاسفة مثل اسبينوزا، ولايبنز، وفتجنشطين، وبرتراند راسل... يسكنهم حلم تأسيس لغة فلسفية دقيقة في مثل دقة اللغة العلمية الرياضية. لكن مشروعاتهم المعرفية، التي حاولوا من خلالها إنجاز هذا الحلم، ظلت في حدود التمني والرغبة، ولم تتجاوز ذلك إلى مستوى الإنجاز والتطبيق إلا بخطوات محتشمة، ظلت هي نفسها دليلاً على استعصاء تحقيق حلمهم أكثر مما كانت ممهدات إلى تحقيقه وإنجازه.

لذا ظلت البنية المفاهيمية للفلسفة ـ إذا استثنينا المنطق ـ معبراً عنها بالصيغة اللغوية الطبيعية لا بالصيغة الترميزية الرياضية.

إذن يمكن أن نختصر جوابنا عن السؤال الأول (لماذا لم تكتف الفلسفة بألفاظ اللغة، وأسست لها معجماً مفاهيمياً خاصاً؟) بالقول بأن الداعي إلى ذلك هو الخاصية الدلالية المائعة التي تتميز بها اللغة الطبيعية. وإن كانت الممارسة الفلسفية لم تثمر هي نفسها كيفيات دلالية بديلة تحفظ لغتها من الالتباس.

أما سؤالنا الثاني (ما معنى المفهوم الفلسفي وما سمته من حيث هو دال لفظي ودلالة سيمانطيقية؟) فنحتاج لتأسيس جوابه، إلى استحضار نظام المفهوم والنظر في خصائصه. وفي سياق ذلك

يمكن أن نشير إلى أن المفهوم هو في حقيقته تجريد وتعميم، يتم اختزاله في صيغة «اسمية» معرفة لا نكرة (الحدس ـ الكوجيتو ـ المثال ـ الصورة ـ العلة. . .) وبالنظر إلى الطبيعة اللسنية للمفاهيم الفلسفية، نخلص إلى أن الصيغة الاسمية أساسية في تشكيل وصناعة المفهوم. وما يؤكد ذلك أن الفعل ذاته عندما يرفع إلى درجة المفهوم يتم تحويله إلى اسم (مثلاً باستدخال ألف ولام التعريف في العربية، أو وصله بأدوات التعريف (articles dfinis) التي هي (le,la,les) في اللغة الفرنسية، أو «The» في اللغة الانجليزية). وهنا يمكن أن نستحضر تعليق كوسوطا على عنوان كتاب هابرماز «L'agir communicationnel»[1]، حيث يلاحظ تحويل الصيغة الفعلية «agir» إلى الصيغة الاسمية «L'agir» التي جعلت منه جُسَيْماً مفهومياً.

غير أنه إذا أمكن في اللغة الفرنسية ـ مثلاً ـ تحويل الاسم المصدري إلى صيغة الاسم الموصوف، فذاك غير ممكن بالنسبة لغيره، فالنعوت والحال ومحددات الزمان والمكان يتم تحويلها إلى صيغ مفاهيمية من خلال الإلحاق suffixation وبحضور أدوات التعريف article défini[2]. والصيغة الاسمية في نظامنا اللغوي العربي تبقى هي الأداة اللسانية الرئيسة التي يستقر فيها ويتشكل بها المفهوم.

---

(١) HABERMAS.J,Théorie de l agir communicationnel, 2vol, Fayard, 1987.

(٢) Frederic Cossutta Eléments pour la lecture des textes philosophiques, op. cit. p49.

ونخلص مما سبق إلى أن المفهوم الفلسفي يتميز أولاً بكونه لفظاً دالاً، معطى في صيغة اسمية لا في صيغة فعلية.

هذا على مستوى السمت اللغوي للدال المفهومي، فماذا عن دلالته، وآلية مقاربتها؟

وهل يمكن لهذا السمت اللغوي الذي يمنحنا الشرط الأول لضبط المفاهيم الفلسفية أن يساعدنا في تحديد دلالة الفلسفة وتعريفها؟

بدهي أن هذا السمت اللغوي الذي يميز المفهوم لا يكفي لتعيين المفاهيم وإمساكها داخل المتون الفلسفية. فرؤية الصيغة الاسمية لا يعني بالضرورة أننا أمام مفهوم فلسفي ينبغي التقاطه والاهتمام به، فليست كل الصيغ الاسمية الواردة في مسطور الكتب الفلسفية هي «مفاهيم».

ثم حتى لو حددنا معجماً فلسفياً واهتدينا به، فلن يمكننا ذلك من فهم المتن الفلسفي؛ لأنه ليست كل المفاهيم الواردة في المتون الفلسفية مفاهيم ينبغي استحضارها والاهتمام بها من قبل محلل النص للتعرف على فلسفة صاحبه، بل ثمة في كل متن فلسفي مجموعة من المفاهيم المهمة التي تؤسس نظامه الدلالي؛ ولذا فمهمة المقاربة المفاهيمية هي أولا مهمة انتقاء. غير أن المتون الفلسفية هي في الغالب متون ثرية من حيث الكم المفاهيمي الوارد داخلها. وهذا ما يستوجب على المقاربة تصنيف هذا الكم أولا، وإلا استحال اشتغالها إلى عمل معجمي يقوم

على تعداد المفاهيم وتركيمها. في حين أن مهمتها هي أساساً دراسة وتحليل المفهوم داخل نسيجه، وضبط العلاقات التي يتجاذبها مع باقي المكونات اللفظية والدلالية للنص من أجل فهم الفلسفة التي أبدعته أو اعتمدت عليه.

وهنا ينبغي أن نميز بين مستويين اثنين في المقاربة المفاهيمية:

الأول: إذا طلبت هذه المقاربة تعريف فلسفة فيلسوف ما، فلا بد لها من أن تنتبه إلى الخصوصية الدلالية للمفهوم داخل متن ذاك الفيلسوف. ومن ثم سيكون لزاماً عليها أن تتجاهل إلى حد ما المعجم المفاهيمي الفلسفي عامة، وتعتني بالشبكة المفاهيمية الخاصة بالفيلسوف. وقد سبق لنا أن جربنا هذا المنهج في أطروحتنا للدكتوراه (مفاهيم العقل الفينومينولجي)، وتبينت لنا القيمة الإجرائية لهذه المقاربة في تفهيم فلسفة هوسرل.

لكن إذا كانت المقاربة المفاهيمية ذات نجاعة إجرائية في تعريف فلسفة ما، فهل لها ذات القيمة في تعريف الفلسفة بإطلاق، كما يزعم أصحابها والداعون إلى انتهاجها؟

هنا نميز المستوى الثاني عن الأول. حيث نعتقد أنه إذا طلبنا من المقاربة المفاهيمية أن تعطينا تعريفا للفلسفة عامة من مدخل مفهومي؛ فإنها في هذه الحالة ستسقط في مأزق صعب؛ لأن المفاهيم الفلسفية رمال متحركة يتغير سمتها الدلالي من نتاج فيلسوف إلى آخر. ومن ثم نرى أن المقاربة المفاهيمية تصلح لتعريف «الفلسفات» وليس لتعريف «الفلسفة».

ولبيان ذلك والاستدلال عليه نوضح أولاً كيفية حضور المفهوم في الخطاب الفلسفي:

أشرنا من قبل إلى أنه منذ الممارسة السقراطية والأفلاطونية بدت الفلسفة اشتغالاً على المفاهيم، من أجل تحديدها وإعادة بنائها. وهذا الاشتغال على المفاهيم يقوم على إدراك نقدي للغة الطبيعية وغبشها الدلالي كما أسلفنا القول. ولعل ما يؤكد محورية اهتمام التفكير الفلسفي بالمفهوم أن الفلاسفة يتمايزون بالمفاهيم، فعندما نذكر كانط نذكر «النقد»، و«الترنسندنتالي» (المتعالي)، و«الواجب»، وعندما نذكر سقراط نذكر «الحد الماهوي»، وذكر أفلاطون يقترن بذكر مفهوم «المثال المفارق»، وذكر أرسطو يقترن بذكر مفهومي «الصورة» و«العلة»، وذكر بن سينا يقترن بذكر «الإنية»، و«واجب الوجود». . .

لكن ماذا يمكن أن تفيدنا هذه المحورية التي يتمتع بها المفهوم في تاريخ الممارسة الفلسفية في تحديد مفهوم الفلسفة ذاته؟

لكل مؤلف فلسفي خصوصيته المعجمية والدلالية، وهذا ما يعبر عنه نيتشه بصيغة المطلب ـ بينما هو واقع سائد، ولا يحتاج الى دعوة وطلب ـ حيث يقول: «لا ينبغي أن يكتفي الفلاسفة بقبول المفاهيم التي تمنح لهم مقتصرين على صقلها وإعادة بريقها، وإنما عليهم الشروع بصنعها وإبداعها وطرحها وإقناع الناس باللجوء إليها. فحتى الآن نحن جميعا، كل منا يولي الثقة

لمفاهيمه فحسب»[1].

وبالفعل من بين ما تتمايز به مذاهب التفكير وأنساق التفلسف واتجاهاته اختلاف جهازها المفاهيمي، أو بتعبير آخر اختلاف وتمايز الدلالات المعطاة لمكونات هذا الجهاز، فضلاً عن الأسلوب الخاص في استثمارها داخل خطاب كل فيلسوف؛ لذا يصح القول إن الفلاسفة يختلفون بمفاهيمهم. وكثير «من الاختلافات بين المذاهب ترجع إلى اختلاف في فهم معاني الألفاظ، أو اختلاف في الدلالة التي يعطيها كلٌّ للفظ الذي يستخدمه، حتى اضطر البعض إلى القول بأن الاختلاف الموجود بين المذاهب الفلسفية المتضاربة إنما يرجع في نهاية الأمر الى اختلاف حول الألفاظ»[2].

ومن ثم فالنتيجة التي تلزم عن ذلك فيما يخص مطلب بحثنا هذا، هو أن المفهوم مدخل مفيد إلى فهم الفلسفات وتعريفها أكثر من فهم الفلسفة في كليتها وعمومها؛ لأنه بالمفاهيم يتمايز فيلسوف عن آخر، ومن ثم إذا أخذنا المفاهيم مدخلاً إلى تعريف الفلسفة، هكذا بإطلاق، فإننا بذلك نطلب من الاختلاف أن يعطينا وحدة دلالية جامعة. وإذا حققنا ذلك فإننا سنمسخ القول الفلسفي، ونفقده أَمْيَزَ سماته؛ أي: الاختلاف!

---

(١) جيل دولوز، فليكس غتاري «ما هي الفلسفة؟»، ترجمة: مطاع صفدي وفريق مركز الإنماء القومي، بيروت، طبعة ١، ١٩٩٧م، ص٣٠ و٣١.

(٢) عبد الرحمٰن بدوي، خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الرابعة، القاهرة، ١٩٧٠م، ص١٥٤.

وما يزيد في توكيد ذلك، النظر في المحاولات التي قصدت إلى تحديد معاني المفاهيم والاصطلاحات الفلسفية على نحو يقلل الاختلاف بين الفلاسفة بضبط المعنى المشترك الذي يتفقون عليه، في شأن كل مفهوم على حدة. كمحاولة الألماني رودلف أويكن في كتابه «تاريخ المصطلحات الفلسفية» (١٨٧٩)، ورودولف أيسلر بكتابه الموسوعي «معجم المعاني الفلسفية»... حيث تكشف هذه المحاولات عن عسر المهمة أكثر مما تكشف عن يسرها وإمكان إنجازها. كما أن نتيجة الدعوى التي نادى بها أندري لالاند كافية أيضاً لتوكيد ما سبق أن قلناه. فقد نادى هذا الفيلسوف الفرنسي عام ١٨٩٨م بأهمية توحيد دلالة المصطلح الفلسفي، وتطور النداء الى تكوين فريق بحث أشرف عليه لالاند نفسه، تحت إطار الجمعية الفلسفية الفرنسية، فنتج عنه المعجم الفلسفي الشهير الموسوم باسم «معجم لالاند». لكن النظر في هذا المعجم يكشف أن كل الاصطلاحات والمفاهيم الفلسفية الأساسية لم يتم تحديدها بإجماع، إنما تحت كل مقالة تعريفية تجد أحياناً هامشاً أطول من متن المقالة ذاتها، يعرض فيه لاختلاف الفلاسفة المشرفين على وضع المعجم في شأن دلالة اللفظ الموضوع للتعريف.

ونكرر هنا أيضاً أننا لا نعتقد أن التعدد والاختلاف ملمح سلبي، إنما يكشف من جهة عن ثراء الفكر الفلسفي، كما يكشف من جهة ثانية عن سفه تلك المحاولات التي تنظر إليه أو تسوقه بوصفه منضبطاً في دلالات ألفاظه. لكننا إذ نسجل هذه الملحوظة

فإننا نقصد أن تعريف الفلسفة بالاستناد على بنيتها المفاهيمية مسلك مشكوك في نجاعته نتيجة حراك دلالات تلك البنية وعدم انضباطها.

واستخلاصاً لنتيجة بحثنا هنا، نقول: بما أن الفلاسفة يختلفون باختلاف المدلولات التي يمنحونها للألفاظ الفلسفية، فإن الرأي الذي تكون لدينا بسبب النظر فيما سبق هو أن المقاربة المفاهيمية مسلك منهجي جيد، لكنه يصلح لتعريف الفلسفات، وليس تعريف الفلسفة!



ـ ٤ ـ
من تعريف الفلسفة إلى تعريف التفلسف

تتجه بعض الدراسات إلى ضبط خصائص الممارسة الفلسفية، وذلك لتجنب الاختلاف الذي يسم ثمار تلك الممارسة؛ أي: مفاهيمها المختلفة وأطروحاتها المتباينة. فيتجه النظر القاصد إلى تعريف الفلسفة في هذه الحالة إلى الفعل الفلسفي لا إلى نتائجه؛ لأن تعدد النتائج واختلافها يمكن حصوله رغم وحدة الفعل الفكري الثاوي خلفها. ومن ثم فتحديد وحدة الفعل أي ضبط خصائص التفلسف مدخل منهجي يمكن أن يعبر بنا إلى تمثل دلالة التفكير الفلسفي. بمعنى أن تلك الأبحاث مسكونة بأمل تفهيم الفلسفة من خلال تحديد خصائص فعلها الفكري. ولا نقصد بخصائص الفعل النظام المنهجي، فقد قلنا من قبل إنه متعدد متباين، بل نقصد السمات المميزة لمجمل المنظومات المنهجية التي يصطنعها النظر الفلسفي.

فما هي تلك الخصائص؟ وهل تصلح لحل إشكالية التعريف؟

على الرغم من تعدد الرؤى المنهجية التي ميزت حقل الفلسفة، فإنه بشيء من التعميم، استخلص الدرس الفلسفي مميزات فعل التفلسف، مختزلاً إياها في مجموعة من الخصائص أهمها:

٤ ـ ١ الحس النقدي:

يرى الكثير من الفلاسفة ودارسوها أن النقد أَمْيَزُ مميزات التفكير الفلسفي؛ ومما يدل على ذلك أن صورة الفيلسوف، منذ النموذج السقراطي، تبدو دوماً كفاعل فكري يتقصد مساءلة المعرفة السائدة واختبارها نقديا. ويؤكد التاريخ أن كثيراً من الفلاسفة أدوا، بشجاعة وجرأة، ثمن هذا النقد:

فقد سجن أناكساغور ونفي، وتم طرد فيثاغور من كروتون، وبيع أفلاطون كعبد في سوق النخاسة، وحوكم أرسطو ونفي، وأعدم سقراط بسبب اختلافه الفكري مع السائد الثقافي في أثينا، وأعدم جيوردانو برونو، وتم لعن سبينوزا وإخراجه من الجماعة اليهودية. . . إلخ.

فهل يمكن أن نأخذ بالخاصية النقدية ونجعلها معياراً للتعرف على فعل التفكير الفلسفي؟

نعتقد أن الحس النقدي ذو حضور لافت في المتون الفلسفية، لكننا نعتقد كذلك أن الارتكاز عليه لتعريف فعل

التفلسف لا ينبغي أن يؤخذ بهذه البساطة؛ ولذا نرى أنه لا بد على الأقل من تسجيل أربع ملاحظات على نمط حضور النقد في تاريخ الممارسة الفلسفية:

أولها، أن الموقف النقدي لا يبدو في انتقاد الفكر الشائع فقط، بل في انتقاد الفكر الفلسفي لذاته. إذ أن معظم الفلاسفة أسسوا أنساقهم على نقض بعضهم البعض، أكثر من نقد المألوف الشائع من الأفكار والمعتقدات. فكلما كتب أبيقور نصاً أو قال قولاً إلا وانتفض الرواقي كريزيبوس ورد عليه. وبعد أن ذاع كتاباً ديكارت «مقال في المنهج» و«تأملات ميتافيزيقية»، أصدر جون لوك كتابه «مقال في الفهم الإنساني» تعقيباً ونقضاً للأطروحة الديكارتية. لكن ما إن أصدر لوك كتابه هذا حتى تصدى له فيلهلم لايبنز بكتاب «مقالات جديدة في الفهم الإنساني»، يتعقب فيه متن لوك تقريباً فقرة بعد فقرة ناقضاً أطروحته ومدافعاً عن وجهة النظر الديكارتية...

وهكذا يمكن أن نستحضر صيرورة تاريخ الفلسفة لحظة بلحظة، فنرى أنه كلما شيَّدَ فيلسوف بناء معرفياً جاءه فيلسوف آخر حاملاً معول النقد ليشتغل على هدم ذلك البناء وتقويضه.

كما أن الجدل النقدي داخل سياق تاريخ الفلسفة، إذ يكشف من جهة عن وجود حوار خصب، فإنه يكشف من زاوية أخرى عما يوقع الوعي الذي يرغب في لَمِّ معنى وحدوي للفلسفة، في الحيرة والارتباك. وهذا ما استشعره في بداية القرن

العشرين الفيلسوف الألماني إدمونت هوسرل فرسم صورة لا تخلو من تشاؤم نتيجة تشظي الفكر الفلسفي وفوضى فعل النقد داخله؛ حيث يقول: «إنه بدل فلسفة واحدة وحية، نملك ركاما من التآليف الفلسفية، الذي يتنامى إلى ما لا نهاية، ولكنه مفتقر إلى الرابط الداخلي. وبدل الصراع الجاد بين النظريات المتضاربة، التي تدل حتى في خصامها دلالة كافية على تضامنها الداخلي، وعلى الاشتراك في الأسس، وعلى إيمان أصحابها الذي لا يتزعزع بفلسفة حقيقية، لدينا أشباه عروض وانتقادات، ولدينا فقط ما يشبه التعاون الحقيقي، والتعاضد في العمل الفلسفي، أما الجهود المتبادلة، واستشعار المسؤوليات، وروح التعاون الجاد، الذي يستهدف تحقيق نتائج ذات قيمة موضوعية؛ أي: نتائج طهرها النقد المتبادل، وقادرة على الصمود أمام كل نقد لاحق، فليس ثمة أي شيء من هذا له وجود الآن... صحيح إن الوحدة ربما تكون محفوظة على نحو أفضل داخل بعض «المدارس» أو «الاتجاهات»، ولكن هذه الانقسامية إلى مدارس واتجاهات هي ذاتها ما يسمح لنا بالتشبث بتقويمنا للحالة العامة التي توجد عليها الفلسفة، أو على الأقل التشبث بالنقط الأساسية لهذا التقويم»(١).

وهنا يتبين أن مفهوم النقد، هذا الذي يتم الارتكاز عليه بقصد تعريف التفكير الفلسفي، يتضمن تناقضاً داخلياً، وهو أنه يؤسس في الوقت ذاته لأمرين اثنين ينتهيان إلى مفارقة هي: إقامة

(١) E. Husserl Métations cartésiennes, trd Mlle Peiffer et ME Levinas, Vrin. Pris, p5, 1969.

فعل التفلسف وهدم محصوله في آن واحد! لأنه تشغيل للفعل (أي: التفسلف) من جهة، وهدم نتيجته (أي: الفلسفة) من جهة ثانية! ولذلك يكفي تتبع فعل النقد والنظر في نتائجه للكشف عن خاصية من خصائص فعل التفلسف مساوقة لملامح هدم محصول ذلك الفعل؛ أي: هدم الفلسفة ذاتها!

لكننا إذ نقول بهذا لا نقصد تسفيه النقد أو التقليل من أهميته، إنما قصدنا أن سياق إيراد النقد هنا؛ أي: الاعتماد عليه لتعريف الفلسفة، قد يناشز مهمة التعريف ذاتها بما تعنيه من ضبط قوام الشيء المراد تعريفه ووسم ملامحه وخاصياته؛ حيث أن محصول النقد تشتيت لذلك القوام وخلخلة لتماسكه وخلط لملامحه.

والملاحظة الثانية، التي نسجلها هي التباس مفهوم النقد وغموض معناه ومجال اشتغاله؛ ومن ثم فتعريف شيء غامض بآخر لا يقل عنه غموضاً يعد مسلكاً مناشزاً لمقصدية التعريف. فالأبحاث الفلسفية التي تعتقد أنها بتحديد الحس النقدي كخاصية مميزة لفعل التفلسف، قد حددت ملمحاً خاصاً من ملامح هذا الفعل، تخفي إشكالاً آخر. وهو التباس معنى ذلك الملمح الذي تتخذه نعتاً لتعريف التفكير الفلسفي ووسمه. حيث أن ثمة اختلافاً في تعريف معنى النقد ذاته، الذي يراد به تعريف معنى التفلسف؛ لذا لا بد أولاً من الاتفاق على تعريف مفهوم النقد لضبط مدلول، يمكن أن يكون صالحاً لاتخاذه ميسما للتفكير الفلسفي. والحال أن هذا المطلب صعب التحقيق؛ إذ ليس ثمة اتفاق فلسفي حول

مدلول النقد ولا اتفاق على مجال وحدود اشتغاله:

فإذا أخذنا بفلسفة ديكارت الذي كان يؤكد على أنه لا بد للموقف الفلسفي من أن يبدأ نقدياً، وذلك بالتشكيك في الأفكار المتلقاة من أجل اختبارها وإعادة بناء العقل على أساس البداهة؛ سنلاحظ أن معنى النقد لديه مخالف لمعنى النقد عند كانط مثلاً، الذي يدل عنده على تعيين حدود وصلاحية الاستعمال. وإذا قارنا معنى النقد عند ديكارت بمعناه عند أحد أكبر المعجبين به من الفلاسفة المعاصرين، أقصد إدمونت هوسرل سنلاحظ أنه إذا كان النقد يرد عند الأول بمعناه كشك، فإنه يرد عند هوسرل بمعناه كـ«تعليق» (إيبوخي)...

هذا من حيث اختلاف المعنى، أما مجال اشتغال النقد، فالفارق كبير بين الفلاسفة، ويكفي أن نشير هنا إلى استثناء ديكارت لمجال القيم الأخلاقية من مجال النقد للدلالة على أن أولوية فعل النقد لا تعني وجوب تشغيل هذا الفعل في مختلف معطيات المعرفة والقيم.

وثالثاً، إن التوكيد على الخاصية النقدية قد يوحي بأن الفلسفة هي وحدها من تصطنع آلية النقد. والحال أن هذه الآلية الفكرية بمختلف مدلولاتها حاضرة في غير الفلسفة من حقول المعرفة. ومن ثم فإن الارتكاز عليها لا ينبغي أن يوحي للذهن بأن الفلسفة هي وحدها من تتمتع بالحس النقدي، بينما ثمة أنماط معرفية أخرى يحضر فيها «النقد» بقوة.

ثم رابعاً، إن التوكيد على الخاصية النقدية قد تخفي أمراً آخر، وهو أن الفلسفة مسكونة بالحس النقدي ولا تنتج يقينيات، بينما الغالب على مختلف تيارات الفكر الفلسفي أنها تنزع نحو تثبيت الفكر وتنسيقه في إطار مذهبي، مهما زعمت الانفتاح والحراك في المنهج والمضمون المعرفي. أجل إنها في عملية إنتاج الفكر غالباً ما تبدو شكاكة في اليقين السائد، وقاصدة إلى بلورة موقف بديل، بيد أنها عندما تعلن ذلك البديل فإنها سرعان ما تنسى الحس النقدي، فتصوغ أطروحتها الفكرية على نحو يقرب من الوثوقية.

٤ ـ ٢ الرؤية المنهجية:

يتجه الدرس الفلسفي إلى تعريف الفعل الفلسفي بكونه فعلا تأمليا منظما، يقوم على ضبط المقدمات واستخراج نتائجها على نحو من الترابط المنطقي. فهو ليس فعلا ذهنيا فوضويا بلا انضباط منهجي. وبهذا يختلف التفكير الفلسفي عن التفكير العامي؛ لأن هذا الأخير لا يعي قواعده في التفكير، ولا يحققها ولايضبط عملية انتهاجها.

لكن حتى لو أجزنا هذه النظرة إلى التفكير العامي، فإنه تبقى أمام من يعتمد هذا الميزة الغاية الأصعب، وهي تمييز الخطاب الفلسفي عن غيره من أنماط «الثقافة العالمة». وهذا هو بيت القصيد، أما الإكثار من استحضار الفكر العامي من قبل دارسي الفلسفة لتمييز المعرفة الفلسفية، فليس بذي فائدة؛ لأن

الالتباس الذي يستوجب الإزالة ليس الخلط بين الفكر الشائع والفكر الفلسفي، بل إفراد الفلسفة بما يمايزها عن غيرها من الحقول المعرفية المنتمية إلى «الثقافة العالمة»؛ ولذا يكفي لخلخلة ما سبق أن نفكر ولو قليلا في الاستفهام التالي:

هل الاتصاف بالمنهجية في النظر والبحث مخصوص بالتفلسف وحده؟

أولاً: لا شك أن الاتصاف بالمنهجية ليس خاصية للتفكير الفلسفي قادرة على مَيْزِه عن غيره من أنماط الفكر؛ لأن السمت المنهجي حاضر في غير مجال الخطاب الفلسفي حضوراً لافتاً. فالمعرفة العلمية مثلاً تقدم معطياتها البحثية على نحو من التماسك المنهجي يفوق أحياناً كثيرة ما نجده في بعض النصوص والبحوث الفلسفية.

بل إن ما يؤكد تفوق الخاصية المنهجية في الخطاب العلمي أن الكتابة الفلسفية نفسها أخذت تطمح إلى أن تتمثل سمت الكتابة العلمية، ويكفي هنا أن أشير إلى انتهاج الطريقة الرياضية في التأمل الفلسفي عند فرفريوس، ودانس سكوت، وبرونو واسبينوزا، الذي كان منتهى رغبته في كتابه «الأخلاق» هو أن تتحول الكتابة الفلسفية إلى كتابة شبيهة بالكتابة الرياضية، فصاغ كتابه على نظام رياضي، يقوم على آليات التعاريف والبدهيات والمصادرات والقضايا والبراهين...

ثانياً: ثمة نصوص فلسفية شذرية تترى على نمط الشعر لا

على نمط الاستدلال، ومع ذلك تورد مورد المتن الفلسفي.

ثالثاً: هناك أيضاً كتابات فلسفية جعلت مدار عملها هو نقض فكرة المنهج من أساسها، وتسفيه الالتزام بالحس المنهجي؛ حيث تجدها تطالب التفكير بأن ينطلق دونما انشداد إلى قواعد منهجية.

٤ ـ ٣ النظرة الكلية:

يذهب العديد من الباحثين والفلاسفة إلى أن الفعل الفلسفي يتميز بأنه لا يقتصر على بحث جزئيات الوجود، بل يتخطاها إلى تركيب دلالات كلية؛ ناظرين إلى ذلك بأنه خاصية يفترق بها النظر الفلسفي عن النظر العلمي؛ لأن هذا الأخير لا يلتفت إلا إلى أجزاء الوجود ولا يهتم بكلياته.

وهذا الشمول أو الكلية في الرؤية الفلسفية بادية حتى في أقدم متون الفكر الفلسفي، فأفلاطون يقول في الجمهورية: «لا نقول عن الفيلسوف إنه يرغب في حكمة ما، ولا يرغب في أخرى، بل إنه يرغب في الحكمة ككل»[١].

وفي القرن السابع عشر نلقى باسكال يكشف عن هذا النزوع الفلسفي الطامح نحو الوحدة والكلية، والمستهجن للتعدد التجزيئي، حيث يقول في كتاب «الخواطر»: «إن التعدد الذي لا يقبل الاختزال إلى وحدة هو التباس وغموض». وفي القرن

---

(١) Platon, Rép. V, B, 475.

التاسع عشر يقدم هربرت سبنسر تمييزاً بين ثلاثة أنماط من المعارف هي: المعرفة العامية، والعلم، والفلسفة؛ فيشير إلى أن «الأولى هي المعرفة غير الموحدة؛ والثاني هو المعرفة الموحدة جزئياً؛ والأخيرة هي المعرفة الموحدة كلياً»[(١)].

لكن هل حقاً يكفي هذا لتعريف فعل التفلسف وتمييزه؟

أولاً: إذا أردنا أن نقبل بهذا التعريف للفلسفة من حيثية تمييزها كنمط في التفكير مختلف عن نمط التفكير السائد في العلم، فلا بد أن نشير إلى أنه تعريف يخالف كل تاريخ الفلسفة، منذ القرن الخامس قبل الميلاد وإلى حدود القرن السابع عشر الميلادي! لأن هذا التعريف المعطى للعلم لا يقبل به الفكر الفلسفي في ما قبل العصر الحديث. ألم يقل أرسطو في كتاب «الميتافيزيقا»: «لا علم بما هو فردي، بل العلم علم بالكلي»[(٢)].

إذن فالقبول بهذا التعريف ينبغي أن يلحق بهذا الاحتراس وإلا كان مناشزاً لمجمل تاريخ الفكر الفلسفي.

ثانياً: إذا قبلنا به مع الوعي بالاحتراس السابق ذكره، فإن النظرة الكلية حتى إن ميزت اليوم الفلسفة عن العلم، باعتبار جزئية النظر العلمي، فإنها في المقابل لا تميزها عن كثير من أنماط التفكير الأخرى، فالخطاب الديني مثلاً يتقارب بل يتماثل

---

(١) أندري لالاند، مقالة علم، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الثالث، تع خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، الطبعة ٢، بيروت ـ باريس ٢٠٠١م، ص١٢٥٢.

(٢) ARISTOTE, Méthaphysique, J.Tricot, trad, Livre1, Vrin, Paris 1964 1. Chp 1.

مع الخطاب الفلسفي في ترسيم رؤية كلية إلى الوجود.

ثالثاً: إن مطلب الكلية إذا أردنا به مدلوله كإنتاج رؤية كلية جامعة، فلا يطابق هذا التعريف وضعية الفلسفة اليوم، إذ منذ بداية اللحظة المعاصرة صار إنتاج رؤية كلية للوجود مطلباً مستهجناً، نتيجة الاقتناع بعدم اقتدار العقل البشري عن إنجازه. بل منذ النقد الكانطي لقدرات العقل صار التفكير الفلسفي محترساً من الزعم بإمكان إنتاج رؤية كلية للوجود قادرة على إثمار دلالة جامعة.

٤ ـ ٤ غياب التراكم التجاوزي:

في سياق تمييز الخطاب الفلسفي عن المعرفة العلمية، يمكن أن نشير إلى طبيعة الصيرورة المعرفية التي تميز العلم، حيث تكشف عن وجود تراكم معرفي تجاوزي، إذ يتقدم التفكير العلمي على نحو يتجاوز فيه اللاحقُ سابقَه؛ بينما التفكير الفلسفي لا يُثْمِرُ بآلية التراكم التجاوزي، بل تتجاور فيه نصوص أفلاطون مع نصوص هيدغر، ويتزامن فكر مرلوبونتي مع دان سكوت وأرسطو... وليس ثمة آلية ارتكاز تُمَكِّنُ من إحداث صيرورة معرفية ذات إيقاع تجاوزي، يتقدم فيه التفكير الفلسفي على نحو خطي متصاعد. وهنا تبرز دلالة استمرارية استحضار تاريخ الفلسفة. فإذا كان «تاريخ العلم تاريخ أخطاء العلم» حسب تعبير باشلار، الذي يقصد بقوله هذا معنى اشتغال آلية التراكم التجاوزي في صيرورة المعرفة العلمية، فيتم نفي تاريخ العلم من

حاضره، فإن تاريخ الفلسفة يشكل دائما جزءا من حاضرها، بل يَمْثُلُ فيه على نحو فاعل ومؤثر، وليس مجرد حنين للذكرى (نوستالجيا). فالقدماء ـ كما يقول باسكال ـ «هم أكثر شباباً منا».

لكن هنا لا بد من تسجيل ملاحظة؛ حيث أن سمة اللاتراكم التجاوزي إن كانت تميز الخطاب الفلسفي عن الخطاب العلمي،فإنها في المقابل لا تميزه عن كثير من أصناف وأنماط الخطاب الأخرى؛ لأن سمت اللاتراكم هذا حاضر أيضاً في الشعر والأدب والنقد الجمالي... بل وفي مختلف المجالات التي تشكل حقول الدراسات الإنسانية.

وخلاصة القول: يتضح أن الانتقال من تعريف الفلسفة إلى تعريف التفلسف لم يكن تبديداً لصعوبة التحديد؛ لأن حتى الخاصيات المنسوبة لفعل التفكير كالحس النقدي والرؤية المنهجية، والنظرة الكلية، واللاتراكم التجاوزي... لا تستطيع إنجاز تميز حاسم لفعل التفلسف عن غيره من أنماط التفكير المتداولة في التخصصات المعرفية الأخرى.

خاتمة الفصل الأول
من تعريف الفلسفة إلى التعرف على الفلسفة

تبين لنا مما سبق أن تعريف الفلسفة جزء من الممارسة الفلسفية؛ أي: أنه جزء لا ينفصل عن الفعل الفلسفي ذاته؛ ولذا، على ضوء نتائج التحليل السابق، سنجدد النظر في سؤال مبحثنا هذا متسائلين:

أي مسلك يصلح لأن نتخذه طريقاً إلى مقاربة دلالة الفلسفة؟

جواباً عن هذا الاستفهام الذي جددنا طرحه، نقول:

ـ إذا كانت تعاريف الفلاسفة على مقدار من الاختلاف يوقع الناظر فيها في التباين، بل التناقض؛

ـ وإذا كان النظر في جغرافية موضوعها يكشف عن حراك تضاريس تلك الجغرافيا وتغير موضع سياجاتها بين لحظة تاريخية وأخرى، على نحو يصعب ضبط الموضوع وتحديده هو ذاته؛

ـ وإذا كانت الأداة المنهجية التي يتوسلها فعل التفكير الفلسفي متعددة الأشكال ومتباينتها؛

ـ وإذا كانت الخصائص التي تقدمها الأبحاث الفلسفية لتوصيف فعل التفلسف، رغم قيمتها، لا تكفي لتمييز هذا الفعل عن غيره من أنماط البحث والتفكير المشتغل بها في الحقول المعرفية الأخرى؛

...

فإننا نعتقد أن ثمة مقاربة منهجية بديلة يمكن أن تسهم في تجاوز إشكالية التعريف. وتقوم هذه المقاربة التي نقترحها على وجوب:

ـ تغيير المطلب أولاً؛ ثم

ـ بناء المنهج ثانياً.

أما تغيير المطلب فنقصد به توكيد طلب «التَّعَرُّفِ» على الفلسفة لا «تعريفها»؛ ذلك لأننا نعتقد أن الخطأ الجوهري لكثير من الدراسات التي حاولت معالجة مشكلة التعريف هو أنها بقيت عند مطلب التعريف، والحال أن الرؤية الصائبة ـ في نظرنا ـ هو سلوك مسلك «التعرف» لا «التعريف».

فما نقصد بهذا المسلك؟ وبم يختلف عن مسلك «التعريف»؟

وما المقاربة المنهجية التي تناغمه؟

إن الأبحاث التي قصدت مطلب تعريف الفلسفة وجدت

نفسها مضطرة لسلوك أحد ثلاثة مسالك قاصرة:

أولها: الإيغال في استجماع تعاريف الفلسفة، فكانت النتيجة هي الحصول على فسيفساء متناقض، يصعب اختزاله في مشترك دلالي جامع.

والثاني: انزلاق بعض تلك الأبحاث في تعريف الفلسفة الخاصة التي تنتمي إليها، وهي تظن ـ أو توهم قارئها عن قصد ـ أنها تعرف الفلسفة عامة.

وثالث المسالك الذي انتهجه بعضها: هو تعريف الفلسفة من حيث ما ينبغي أن تكون عليه، لا تعريفها من حيثية كينونتها السائدة في سياق التاريخ.

ونرى أن هذه المسالك الثلاثة لا تفي بتعريف الفلسفة؛ لأن انتهاج أي واحد منها لا بد أن يوقعنا في إلغاء قسم هائل من النتاج الفلسفي الذي لا يندرج تحته. بينما مطلب التعرف يستلزم استيعاب التعدد والاختلاف الفلسفي؛ ولذا فالمقاربة الفلسفية التي تحقق ذلك هي الانطلاق إلى تاريخ الفكر الفلسفي، وتحليل أفكاره ودراسة متونه، فنحقق بذلك استيعاب التعدد الفلسفي والتعرف عليه في آن واحد. وبذلك لا يضيق ماصدق الفلسفة بنزعة مذهبية جاهزة.

وهنا يكون الإقبال على تاريخ الفكر الفلسفي شرطاً حتمياً. وفي هذا أيضاً فارق مائز بين طبيعة النتاج الفلسفي وطبائع كثير من النتاجات غير الفلسفية. إذ يمكن مثلاً أن يتعلم المرء الفيزياء

دون معرفة تاريخها، كما يمكن للمتعلم أن يمتلك المعرفة الرياضية دون معرفة تاريخ تكوينها، لكن يستحيل التعرف على الفلسفة باستبعاد تاريخها.

ومسلك التعرف على الفلسفة يستلزم منا، فضلا عن انتهاج الرؤية التاريخية، التحلي بوعي منهجي حذر، وأول ما ينبغي أن نحذر منه هو الفيلسوف الذي يؤرخ للفلسفة! إذ نعتقد أن أسوأ مؤرخي الفكر الفلسفي هم الفلاسفة أنفسهم؛ وخاصة العظماء منهم! حيث تجدهم، في الغالب، لا ينتهجون في قراءة الفلسفات السابقة عليهم موقفاً يحفظ لها خصوصيتها واستقلالها، بل يسطرون قراءة تأويلية يستهدفون بها التوكيد على سمو وتفوق فلسفتهم هم:

فأرسطو مثلاً في تقديمه للفلسفات اليونانية السابقة عليه، نظر إليها بوصفها مجرد خطوات فكرية مضطربة وجزئية تنحو نحو الفلسفة البرهانية الكلية. وأن هؤلاء الأسلاف جميعهم لم يستطيعوا بلوغ هذه الفلسفة حتى جاء هو (أي: أرسطو) فصاغها صياغتها النسقية الكاملة، بتوسيع نظرية العلة، وتنهيج التفكير بالقياس المنطقي!

ونفس المزلق أيضاً يقع فيه هيجل في موسوعته عن تاريخ الفلسفات، حيث يختزل تاريخ الفكر البشري، على رحابته واتساعه، جاعلا محصوله مجرد أطروحة ونقيضها، وأن التركيب الفعلي المتوج لمسيرة اللوغوس يتجسد في فلسفة المطلق التي سطرها هو!

وهيجل نفسه لا يخفي مجانبته لشرط التأريخ؛ عندما يقول:

«ينبغي أن نعتبر صحيحاً الشرط الذي يريد من التاريخ، مهما يكن موضوعه، أن يروي الوقائع دون تحزب، دون رغبة في جعله يفرض اهتماما أو غرضا خاصا. ولكن في هذا الأمر موقعاً مشتركاً لا يقودنا بعيداً؛ لأنه من الضروري أن يرتبط تاريخ موضوع معين ارتباطاً وثيقاً جداً بالمفهوم الذي نكوِّنه عنه. وبمقتضى ذلك يتكون ما يعتبر هاما ومناسباً لهذا الموضوع، وتتضمن العلاقة الفعلية بهذا الموضوع اختياراً للأحداث التي ستروى وطريقة لفهمها، والوجهات التي ننظر منها إليها»[1].

إن هيجل وأرسطو ليسا بالثقات في التأريخ للفلسفات. أجل إنهما فيلسوفان عظيمان، ولكنهما مؤرخان فاشلان. وكذلك الشأن بالنسبة لغيرهما من الفلاسفة الكبار الذين اشتغلوا بالتأريخ للفكر الفلسفي، على نحو تأويلي يخدم أطروحاتهم الفلسفية الشخصية.

بل حتى آراء الفلاسفة في حق بعضهم البعض لا ينبغي أخذها إلا بكثير من التحوط والاحتراس، فلا يمكن أن نأخذ فلسفة أبيقور من رأي خصمه أبيكتيتوس فيه؛ لأنه رأي صادر عن تعصب مذهبي رواقي، فكان واقعاً في التجني والتحريف.

لكن لا يعني هذا إنكار كل رأي في حق فيلسوف صدر من فيلسوف آخر. بل ثمة آراء نقدية مثال للحصافة والنقد المعرفي.

---

(١) هيجل، محاضرات، تحقيق: خليل، م م، ص١٧.

كما أن ثمة آراء على قدر كبير من العمق والإنصاف متداولة داخل المتون الفلسفية المتجادلة نقديا مع بعضها. وهناك نماذج عديدة تكشف عن حس يتجاوز سياجات المذاهب، والأمثلة على ذلك أكثر من أن يحيط بها العد أو يأتي عليها الحصر؛ لكن ما دمنا قد قدمنا مثالاً عن تعصب مذهبي رواقي في حق الأبيقورية، فلا بد من الإشارة أيضاً إلى أنه من داخل المذهب الرواقي نفسه ثمة من بلور أحكاماً نقدية منصفة في حق أبيقور، مثل الفيلسوف الرواقي سنيكا.

لكن كل هذا وذاك لا ينبغي أن ينفي ضرورة الاحتياط في قراءة تاريخ الفلسفة عند الفلاسفة؛ لأن تلك القراءة تكون في الغالب مصبوغة بطابع مذهبي، بل أحياناً أسيرة نظرة إقليمية ضيقة! أجل، لا ينبغي أن نظن أن الفلاسفة، يتميزون دائما بوساعة التفكير التي تمنحهم القدرة على استيعاب صناعة الفكر في خارج مدارهم الضيق، بل إنهم يظهرون أحياناً كثيرة مقداراً غير قليل من ضيق الأفق ومحدودية الرؤية. فالإيطالي جيوبرتو نجده يقول: «إن إيطاليا وحدها من يمتلك مبدأ المعرفة الحق». وهيجل في مبتدأ درسه الفلسفي بهيدلبرغ في أكتوبر ١٨١٦ نجده يقول: «إن الفلسفة لا توجد إلا عند الألمان». قاصداً أنهم الوريثون الوحيدون لشعلة التفلسف الإغريقية.

والطريف في الأمر أنه حتى عندما يستعير بعض المشتغلين بالفلسفة نتاجاً معرفياً من الآخرين فإنهم بلا وعي يحاولون التماس سبب ما لإظهار سموق نزعتهم الإقليمية، ففي فرنسا مثلاً

كان مجرد إعادة نشر أعمال الفيلسوف الألماني لايبنز، مناسبة اقتنصها الناشر ليبالغ في تقريظ قوميته؛ فكتب: «إن فرنسا وحدها يمكن أن تقدم طبعة لأعمال لايبنز»![1].

ثم إذا أردنا التعرف على الفلسفة دون الوقوع في أسر تعريف فلسفة من الفلسفات، أو تعريف ما ينبغي أن تكون عليه الفلسفة، فلا بد من الالتزام بالمقاربة التاريخية، حيث نظن أن التعرف على الفلسفة يستلزم استحضار تاريخها للنظر في تطور مفهومها وتحول أدواتها المنهجية، وتغاير ما أثمرته من نتائج وأطروحات ومذاهب. وهذا ما يستلزم استيعاب الاختلاف الفلسفي، مع وعي أسبابه وبواعثه، لا نفي تلك الأسباب أو إخفاء أبعادها الإشكالية.

أجل، لا مانع من تشغيل الحس النقدي خلال قراءة تاريخ الفلسفات، بل لا مانع أيضاً من الحديث عما ينبغي أن تكون عليه الفلسفة، لكن ذلك ينبغي أن يوضع أولا موضع فرضية لمشروع التأسيس، بمعنى أن يكون مشروعاً لفلسفة بديلة، لكن في سياق بحث يروم التعرف على الفلسفة فلا بد من توصيف كيانها بمختلف ملامحه، لا الإيغال في تخيل كيان بديل. وبما أن قوام الفلسفة شهد تحولات خلال الصيرورة التاريخية، فلا بد من مقاربة تنصت إلى تاريخ الفكر الفلسفي ولا تلغيه، ولا تُضَيِّقُ

---

(١) Ernest Naville.

LA Definition De La philosophie, Félix Alcan, Paris 1894, p193.

حدود ماصدقه بفعل رؤية مسبقة لما ينبغي أن تكون عليه الفلسفة.

ولا مانع أيضاً أن تكون تلك المقاربة التاريخية مزاوجة بين التوصيف والنقد، فتكون مهاداً لتأسيس فلسفة بديلة، أو على الأقل رؤى فلسفية نقدية قابلة لتحفيز التفكير وتحريكه نحو مشروع التأسيس.

لكن ههنا صعوبة منهجية تستلزم منا إضاءة أبعادها ومحاولة تجاوزها، صعوبة يمكن أن نصوغها استفهاميا على النحو التالي:

كيف ندعو إلى التعرف على الفلسفة، ونحن لم نحقق بعد تعريفها؟

كيف نضع اليد على ما صدق الفلسفة دون الابتداء بتحديد تعريف واضح لها، نعاير به ما يندرج تحت إطار ذلك الماصدق، وما لا يندرج تحته؟

قد يبدو الابتداء بالاشتغال بقصد التعرف يحمل ضمنياً تعريفاً جاهزاً؛ بدليل أننا لن نطلب التعرف على الفلسفة في كتب السحر والتنجيم، ولا في كتب الشعر ونظم القصيد... بل سنقصد المتن الموسوم بكونه متنا فلسفيا. لكن حتى لو سلمنا باستبطاننا لتعريف ضمني؛ فإن ذلك ليس إخلالا بمنهجنا القاصد إلى مطلب التعرف؛ لأن الوجود المضمر لتعريف ما لا يلغي الانفتاح على الممارسة الفلسفية في تنوعها واختلافها، على عكس التعريف المذهبي الجاهز؛ لذا ندعو كل ممارسة تقصد إلى التعرف على الفلسفة إلى قراءة المتن الفلسفي والنظر في صيرورة

تطوره تاريخيا. وعندما نقول المتن الفلسفي ونصفه بذلك الوسم، دونما سبق تحديد لماهية الفلسفة فليس ذاك مناقضا لتأسيس النظر، بل يكفي أخذ العرف الشائع في تصنيف المعارف ونتاجات التفكير:

أليس المتن الفلسفي، حتى ذاك الذي صيغ بلغة الشعر، لا تجد تنازعاً كثيراً حول تصنيفه في صنف الفلسفة، حتى من قبل أهل الشعر والأدب؟

أليس في تاريخ أعلام الفكر اتفاق إلى حد كبير على نعت بعضهم بكونهم فلاسفة؟

إذن لنقرأ، بقصد التعرف على الفلسفة، هذا النمط من المتون، ولننصت إلى هذا الصنف من الأعلام، ولنتأمل ممارستهم الفكرية، ولا مانع بعد تحقيق فهمها من توسيع أو تضييق ماصدق التفلسف فنستوعب غيرهم مما لم يسموا فلاسفة،أو ننفي بعضهم ممن وُسِمُوا بذلك عن غير استحقاق، حسب وجهة النظر التي كوناها وبرهنا على نجاعتها. وبهذا وذاك لا يكون التعريف الضمني للفلسفة حاجزاً مانعاً للنظر إلى تاريخ الفكر في وساعته وتنوعه وإن انتهى لاحقاً إلى التضييق أو التوسيع.

لكن ما المنهج الذي سنعتمده في هذه السلسلة؟

هل انشغالنا فيها هو الجواب عن سؤال «ما الفلسفة»؟

بصريح اللفظ، نقول: إننا نستثقل هذا السؤال، وقد كنا

خلال تدريسنا نحرص على توجيه طلبتنا إلى عبارة غير استفهامية هي «ها هي الفلسفة» بدل «ما هي الفلسفة؟». فنترقى معهم نحو فهم الفلسفة بمطالعة متونها ونصوصها، ولا نعتني كثيراً بالجدل الدلالي في شأن معناها؛ لاقتناعنا بأن جواب سؤال «ما الفلسفة؟» لا مآل له غير تقديم وجهة نظر خاصة تثبت جانباً من جوانب الممارسة الفلسفية، وتنفي غيرها من الجوانب. هذا وإن كنا نميل إلى تعريفها بربطها بمفهوم «الرؤية إلى العالم».

لكن مشروعنا هنا، ليس إيغالاً في جدل التعريف، بل نتغيى مطلباً آخر، وهو إنجاز قراءة نقدية لتاريخ الفكر الفلسفي الغربي، ولا يعنينا أن نثمر به تعريفاً محدداً لماهية الفلسفة، بل يهمنا التعرف على كيانها الأوروبي، بالانفتاح على ما صدقه التاريخي بتنوعه وتعدده واختلافه.

وشرط المطلب النقدي نؤسسه بمساءلة نظام صيرورة الفكر الفلسفي الأوروبي، وبحث القوانين التي شرطت تطوره من العلاقة الإدراكية، إلى العلاقة الحيازية، فالعلاقة الإيروسية. على نحو ما بيناه سابقاً عند تحديد المستوى الفرضي للبحث.

الفصل الثاني

في سؤال نشأة الفكر الفلسفي اليوناني
من الفصل إلى الوصل



تقديم

فجأة، وبلا مقدمات. . . يولد اللوغوس الفلسفي دون أن تسبقه علامات حَمْلٍ ولا وِحَام!

إذ في أحد أيام القرن السادس قبل الميلاد. . على شاطئ مدينة ميلوتوس تولد الفلسفة من فراغ؛ فتنبجس هكذا على نحو معجز، مدهش، غريب!

تلك هي خلاصة الرواية الرسمية التي اعتمدها وعَمَّدَها مفكرو «المركزية الأوروبية»، ضداً على «العقيدة الفلسفية»، التي تؤسس العقل الإغريقي وتشكل المشترك التصوري المتفق عليه بين مختلف مذاهب وتيارات الفكر الفلسفي اليوناني، تلك العقيدة التي تقول: «لا شيء من لاشيء»؛ حيث تنطق المركزية الأوروبية، ملقية عرض الحائط باللوغوس الإغريقي التي تسعى إلى تبجيله وتوكيد الانتماء إليه، قائلة: إن الفلسفة اليونانية شيء ولد من لا شيء؛ أي: بتعبير آخر إنها: «خلق من عدم»!

هذا التخلق من عدم هو ما يختزله قول أحد كبار مؤرخي الفكر الفلسفي، إدوارد زيلر، عندما ينطق بعقدة التمركز الأوروبي، فيدعو إلى تجنب البحث عن عوامل وأصول خارجية أسهمت في نشأة الفلسفة اليونانية؛ بدعوى أن ما يمتلكه اليونان من عبقرية كاف لتفسير تلك النشأة:

«لا حاجة ـ يقول زيلر ـ لكي نبحث عن أصول أجنبية؛ إذ يكفي لتفسير العلم الفلسفي الإغريقي الإشارة إلى عبقرية الإغريق، وأصولهم ووضعهم الحضاري. وإذا وجد شعب قادر على بلوغ العلم على نحو تلقائي، فإنه الشعب الإغريقي»[١].

لكن كيف نسفه الرأي القائل بأن الفلسفة نتاج صرف للعقل اليوناني، ونصفه بكونه رأياً نابعاً من عقدة المركزية الأوروبية، بما تعنيه من استعلاء للأنا الأوروبي على غيره من أنوات الشعوب الأخرى، مع أن ثمة كتابات عربية، قالت وتقول به؟

ألم يقل الشهرستاني في كتاب «الملل»: «الأصل في الفلسفة والمبدأ في الحكمة للروم، وغيرهم كالعيال لهم»[٢]؟!

ألم يقل بن النديم في كتابه «الفهرست»: «قال لي أبو الخير بن الخمار بحضرة أبي القاسم عيسى ابن علي وقد سألته عن أول من تكلم في الفلسفة فقال: زعم فرفوريوس الصوري في

---

(١) Eduard Zeller, La philosophie des Grecs consideree dans son développement historique, Volume 1, ELIBRON Classics, Paris 2005, p47.

(٢) الشهرستاني، الملل والنحل، تخريج: محمد بن فتح الله بدران، القاهرة، ط٢، القسم الثاني، ص٦٤.

كتابه التاريخ، وهو سرياني، أن أول الفلاسفة السبعة ثالس بن مالس الأمليسي، وقد نقل من هذا الكتاب مقالتين إلى العربي. فقال أبو القاسم كذا هو وما أنكره.

وقال آخرون إن أول من تكلم في الفلسفة بوثاغورس، وهو بوثاغورس بن ميسارخس من أهل ساميا. وقال فلوطرخس إن بوثاغورس أول من سمى الفلسفة بهذا الاسم وله رسائل تعرف بالذهبيات وإنما سميت بهذا الاسم لأن جالينوس كان يكتبها بالذهب إعظاماً لها وإجلالاً»[1]؟!

وإذا انتقلنا من كتاباتنا التراثية ـ التي نرى لها عذراً يمكن أن يبرر نظرتها هذه؛ لأنه لم يكن بين يديها، من كشوفات ووثائق حضارات الشرق القديمة، ما يساعدها على بلورة وتأسيس موقف مغاير ـ إلى الكتابة التأريخية التي سطرها المفكرون العرب المحدثون، نلقى شبه إجماع على ابتداء التفلسف عند اليونان، على نحو مفصول الأثر عما سبقه من نتاج فكري شرقي! إذ بدا مؤرخو الفلسفة اليونانية العرب في عصرنا مسكونين ـ هم أيضاً ـ بانبهار تجاه لحظة ظهور الفلسفة الإغريقية، نافين عنها التأثر الفعلي بما سبقها من حضارات:

فرائداً تأريخ الفكر الفلسفي، أقصد أحمد أمين وزكي نجيب محمود، يقولان، في كتابهما المشترك «الفلسفة اليونانية»: «إن هذا التفكير الفلسفي الصحيح، لم ينشأ ولم ينمُ إلا عند شعب

(١) ابن النديم، الفهرست، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨م، ص٣٤٢.

واحد دون الشعوب القديمة جميعاً هم اليونان القدماء»[1]!

ويقولان أيضاً: «إن كانت الفلسفة ـ كما قال بحق أفلاطون ـ تبنى على المعارف العلمية الصحيحة، مهما تكن قليلة ضئيلة. فلا شك في أن بلاد اليونان كانت مهدها»[2].

ثم لما أشارا إلى الحضارات الهندية والفارسية والمصرية التي سبقت الحضارة اليونانية، علقا على نحو جازم: «لم تستمد الفلسفة اليونانية فلسفتها من تلك الأمم القديمة، ولكن خلقها اليونان خلقا، وأنشئوها إنشاء، فهي وليدتهم وربيبتهم»[3].

وهكذا بالغاً في تكرار أطروحة المركزية الأوروبية، دون أن يكلفا نفسيهما عناء التحقق من هذا القول الدارج في كتب التأريخ الغربية، بل ولا حتى الإتيان باستدلال يؤكده.

وموقف أحمد أمين وزكي نجيب محمود يشبه أيضاً الموقف المنبهر الذي يبدو به عبد الرحمٰن بدوي في كتابه «ربيع الفكر اليوناني»، عندما يفتتحه بقوله: «هاهنا معبد الروح فطوبى للداخلين، وها هنا ميلاد العقل، فهلموا نحتفل به يا من بالعقل تؤمنون. هلموا، فهنا، وفي لحظة قدسية عالية، اهتزت الروح الإنسانية لأول مرّة هزة الخلق، فانتفض عنها جنين العقل، وبالعقل.. كان الإنسان الأعلى.

---

(١) أحمد أمين، زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، دار الكتب المصرية، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٣٥م، ص١٤.

(٢) م س، نفس الصفحة.

(٣) م س، ص١٥، ١٦.

هنا اجترأ الإنسان، فنحّى الإلـٰهي نقابه، وافترع الكون، فانفضت منه أسراره؛ واستشرف إلى عين الوجود، فتجلّى في نور الفجر.

هنا أنبياء العقل الأزلي الخالد، أرسلهم في ساعة السرور المقدس، كي ينفخوا في الإنسان روح الحرية والنبل والقداسة، روح الحق والخير والجمال»[1].

وفي كتابه «مع الفلسفة اليونانية» يكرر عبد الرحمٰن مرحباً هذه الغنائية الجوفاء، فيقول متحدثاً عن اليونان: «إن كل ما قيل ويقال في وصفهم أدنى مما يجب لهم. فهم كالشمس في رابعة النهار يرتد البصر عنها خاسئاً وهو حسير... إن اليونان هم أساتذة العالم القديم والأوسط والحديث. كيف لا وهم رواد النزعة العقلية في العالم وطلائعها، وهم جنود الفكر الخالص الذين آمنوا بالعقل كأول من آمن... فالفلسفة أصلها يوناني، وروحها يوناني، وعبقريتها يونانية»[2].

وذات الفكرة نجدها حاضرة أيضاً في تاريخ الفلسفة التي اشترك في تأليفه اثنان من أشهر مؤرخي الفكر والأدب، أقصد حنا الفاخوري وخليل الجر، حيث يقولان هما أيضاً بلغة نافية جازمة، خافضة رافعة! لغة تنفي الأصول الشرقية للفكر اليوناني، وتجزم، بلا دليل، ابتداء التفلسف لدى اليونان وحدهم، دون إدراك بأن مدلول أطروحتهم هذه هو تخفيض لكل حضارات

---

(١) بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ط٥، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٩م، ص٨.

(٢) عبد الرحمٰن مرحباً، مع الفلسفة اليونانية، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الثالثة، باريس ١٩٨١م، ص٥٧، ٥٨.

الشعوب الأخرى، ورفع للحضارة الإغريقية على غير أساس يقتدر على إسناد هذا الرفع! بل أكثر من ذلك، إنهما لا يقولان فقط بعدم وجود فلسفة قبل اليونان، بل أيضاً يعتقدان أن كل فلسفة جاءت بعدهم مستمدة منهم! لنتأمل: «لا وجود للفلسفة ـ يقول حنا الفاخوري وخليل الجر ـ من حيث هي وليدة نظر العقل البشري إلى الوجود، إلا في التقليد اليوناني، وفي حضارتنا، بقدر ما تستمد أهم مقوماتها من هذا التقليد»[1].

إذن، يبدو جليا أننا لسنا أمام رأي مفرد يقول بنشوء الفلسفة وابتدائها في السياق التاريخي اليوناني، بل أمام رأي شائع إن لم يكن قد بلغ مبلغ الإجماع، فهو على الأقل قول مشهور ينطق به جمهور مؤرخي الفكر الفلسفي، غربيهم وعربيهم.

ومن ثم يحق للقارئ أن يشكك في مصداقية العنوان الجزئي لمبحثنا هذا (من الفصل إلى الوصل)؛ الذي نقصد به وجوب الانتقال في سؤال النشأة من جواب يفصل الفلسفة اليونانية عن سياق حضارات الشرق السابقة عليها، إلى جواب يجعل «نشأتها مستأنفة»؛ أي: كان لتلك الحضارات السابقة فضل الإسهام في انطلاقتها.

فكيف نبرر دراستنا لمسألة النشأة من منظور فرضية الوصل؟

وما أوجه الخلل الذي يعتور نظرية الفصل؟

وكيف يمكن استجماع العاملين الخارجي والداخلي لتفسير النشأة؟

---

(١) حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، الطبعة ٢، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٢م، ١/ ١٤.

- ١ -

في تأسيس فرضية الوصل

هل يكفي لتبرير اتخاذ فرضية الوصل، القول بأن أول ما يبدو في الممارسة الفلسفية هو عدم وثوقها في السائد والمشهور من الأفكار، ومن ثم إذا تلقينا بحس الأخذ والتقليد هذا الرأي المشهور القائل بكون الفلسفة خلق يوناني خالص، مفصول عن غيره من النتاجات الفكرية التي بدت في حضارات الشرق السابقة، سنكون مناشزين لروح التفلسف، وسنكون مناغمين له إن وضعنا هذا الرأي موضع المساءلة والتفكير النقدي، فاشتغلنا بفرضية نقيضة له؟!

إن الفرضيات لا تلقى في مسار البحث العلمي اعتباطا؛ لأنها موجهات ترسم مسار النظر، وليس مجرد خاطرات تترى بلا تأثير على طريقة التفكير ومساره؛ ومن ثم لا يكفي لتبرير تقديم «فرضية الوصل» ـ المناقضة لإجماع أشهر مؤرخي الفلسفة ـ أن نقول إننا نريد بها أن نعاند المشهور الشائع، باسم الانسجام مع

الخاصية النقدية للتفكير الفلسفي وعدم وثوقيته، بل لا بد من تقديم ما يبرر طرح الفرضية في ذاتها هي.

لكن حتى إذا قدمنا المبررات، فلا شك أن الفرضية المقابلة لها أيضاً ما يبرر وجودها في حقل البحث، وإلا لما تم تقديمها وانتهاجها كمنظار موجه؛ ولذا لا بد، فضلا عن تبرير فرضية الوصل، من تقديم المسوغات التي جعلتنا نفضلها على فرضية الفصل.

وإذن يتحصل لنا مما سبق مطلبان اثنان:

- مطلب بيان مبررات تقديم فرضية الوصل.
- ومطلب بيان أوجه المفاضلة بينها وبين الفرضية النقيضة.

وتحقيقاً للمطلب الأول، نقول: بما أن أطروحة الفصل لها نفوذ وشيوع - كما بينا سابقاً - فلا ريب أنه من المشروع أن يكون مجرد طرح نقيضها؛ أي: فرضية الوصل، يستلزم تبريرها أولا قبل تشغيلها كمنظور إجرائي. وفي سياق الاستجابة إلى ذلك، نرى أنه يمكن تلخيص الدوافع التي تبرر اعتمادنا على هذه الفرضية، في أربعة:

أولها: السبق الزمني لحضارات الشرق. حيث إذا كانت حضارة الإغريق بدأت في القرن الثاني عشر قبل الميلاد، فإن غيرها موغل في القدم والريادة والسبق، بمقدار زمني أكبر بكثير.

ثانياً: طبيعة السياق الجغرافي اليوناني، حيث أنه ليس سياقاً مغلقاً بتضاريس تمنع أو تصعب الانتقال والتواصل مع الخارج،

بل هو بالعكس جغرافية بحرية موصولة لا مقطوعة.

ثالثاً: قانون تطور الحضارة كما كشف عنها البحث التاريخي، حيث أثبت التاريخ أن الحضارة الإنسانية نتاج مشترك، وليس انبثاقاً من عرق من الأعراق أو محصول جنس من الأجناس. وإذا جئنا إلى حضارات حوض البحر الأبيض المتوسط، فإن اعتماد لحاظ الاشتراك يصير حتمياً إذا أردنا تفسير الناتج الحضاري؛ لأن السياق الجغرافي لشعوب هذا الحوض كان يفرض عليها الانخراط في هجرات واحتكاكات وصدامات وحروب، فضلا عن علاقات تجارية متبادلة.

ومعلوم في تحليل آثار التعالق بين الشعوب، أنه حتى في أكثر مستوياته مادية؛ أي: التبادل الاقتصادي، فإن عملية التعالق لا تقتصر على تناقل السلع المادية، بل تتجاوزه إلى تناقل السلع الفكرية أيضا. وموضوع بحثنا هنا ـ عن الناتج الفلسفي لحضارة اليونان ـ يستلزم منا أن نضع في الاعتبار هذا القانون التاريخي الحتمي الذي حكم حضارات حوض البحر الأبيض المتوسط. ومن ثم فتقديم أطروحة الوصل لا يفرضه فقط النظر المقارن بين الفكر الشرقي والفكر الفلسفي اليوناني، بل يفرضه أيضاً وجوب الامتثال لقوانين التاريخ التي حكمت تواصل الشعوب وجدلها.

رابعاً: إذا كانت الكتابات التي درست حدث ظهور الفكر الفلسفي هيمنت عليها نظرة الفصل لا نظرة الوصل؛ فإننا نزعم أن سعي المركزية الأوروبية إلى صياغة حكاية النشأة الابتدائية للفكر

الفلسفي وللحضارة الإغريقية، كان ضداً على وقائع التاريخ. والأبحاث التي استجدت بدءاً من نهاية القرن التاسع عشر وخلال القرن العشرين تؤكد ذلك، حيث كشفت عن كثير من جوانب الإسهام الفكري لحضارات الشرق القديمة، الأمر الذي يستلزم تجاوز القراءة الأورو ـ مركزية للتاريخ، وبلورة رؤية بديلة تقوم على الوصل لا الفصل. ومن ثم فإن نظرية «النشأة المستأنفة» تتناغم مع مستجدات البحث المعاصر فيما يخص الحضارات الشرقية وعلاقتها بتطور الفكر اليوناني.

هذا على مستوى التبرير، أما من حيثية المفاضلة بين فرضية الوصل ونقيضها (الفصل)، فمعلوم أن معيار تفاضل الفرضيات في البحث العلمي هو تفاوت قيمتها التفسيرية للظاهرة التي تدرسها؛ ولذا يصبح من اللازم خلال تشغيلنا للفرضية البديلة (أي: فرضية الوصل) أن نثبت أنها أقدر على تفسير واقعة بروز الفكر الفلسفي لدى اليونان.

تلخيصاً لما سبق، وتذكيراً به للتأسيس عليه، نقول: رأينا أن الشائع في الكتابة التأريخية، فيما يخص موضوع نشأة الفكر الفلسفي، هو النظر إلى هذه النشأة بوصفها نتاجاً إغريقاً خالصاً، مفصولاً عن غيره من نتاجات الحضارات الأخرى، التي سبقت حضارة اليونان.

وبما أن الفرضية التي ننطلق إلى الاشتغال بها في هذا البحث مناقضة لهذا الشائع، كان من اللازم تبريرها قبل توسلها

كأداة منهجية وإجرائية. وقد اكتفينا في لحظة التأسيس والتبرير بالإشارة إلى أربعة أمور نعتقد أنها تلزم اعتماد هذا الافتراض ولا تبرره فقط:

أولها: السبق الزمني لحضارات الشرق؛

وثانيها: طبيعة السياق الجغرافي اليوناني المنفتح؛

وثالثها: قانون تطور الحضارة، في حوض البحر الأبيض المتوسط، بوصفه دالا على كونها حصيلة اشتراك أجناس البشرية، وليس نتاج جنس واحد منها.

ورابعها: مستجدات البحث في حضارات الشرق.

وإذا كان هذا التأسيس يكفي ـ في نظرنا ـ لتبرير تقديم فرضية الوصل، فإن الانتقال إلى الاشتغال بها، يستلزم استحضار ضدها ونقده. وقد قلنا من قبل إن مقياس تفاضل الفرضيات العلمية هو قياس مقدرتها التفسيرية. ومن ثم فنقد نقيض فرضيتنا يستلزم بيان ضعف قدرته التفسيرية. وهنا نحتاج في المقابل إلى توكيد قيمة فرضية الوصل ببيانِ أنها أقدر على تفسير بروز الفكر الفلسفي اليوناني.

وهكذا يمكن تلخيص الهدف مما يلي من سطور في وجوب الانتقال من تبرير الفرضية إلى الاستدلال عليها لتصير أطروحة وليس مجرد افتراض.

وفي سياق تحقيق ذلك نتساءل:

كيف تأسست نظرية «النشأة المبتدئة» في تاريخ الفكر

الأوروبي؟ وكيف تشتغل آليتها المنهجية، كأداة فصل، في تفسير ظاهرة نشأة التفكير الفلسفي؟ وما محدودية هذا التفسير؟

وفي مقابل ذلك نتساءل أيضاً عن ماهية نظرية «النشأة المستأنفة» وأداتها المنهجية (الوصل)، وعن مبرر اعتمادها بديلا لأطروحة الفصل، وقيمتها التفسيرية لظاهرة نشأة التفكير الفلسفي.

- ٢ -

نقد أطروحة الفصل

بالاستدلال على أنها ليست صادرة عن مسوغ معرفي بل عن عقدة التمركز حول الأنا

تأسست أطروحة فصل نشأة الفكر الفلسفي اليوناني عن العطاء المعرفي الشرقي، على منظور واهم يعتقد بنظرية «المركزية الأوروبية»، التي تضع أوروبا في مركز العالم، وغيرها من الأقطار والشعوب في هامش التاريخ؛ تنفعل وتتأثر، ولا تفعل وتؤثر؛ ولذا لا بد من أجل فهم العقل الكامن الذي يشرط نظرة المؤرخ الغربي إلى تاريخ الفكر الفلسفي، من إدراك دلالة ونظام اشتغال هذه «المركزية الأوروبية» بوصفها «محدداً» شارطاً للرؤية ومسيجاً لمساحة تفكيرها. وَبَيِّنٌ هنا أننا لا نقصد بلفظ «المُحدد» معناه كـ«مُعَرِّف» - باعتبار أن من دلالات لفظ «الحد» التعريف - بل نقصد به معنى «الحدود»، بمدلولها كسياجات لا تفصل وتميز

فقط ما تحتويه بداخلها، بل أيضاً تمنعه من الانطلاق خارج الإطار الذي ترسمه، وتمنع خرق سياجه. أي المحدد بوصفه منعَ القدرة على التفكير على نحو مغاير لنظام العقل الكامن الذي يؤسس ذلك الإطار المرجعي ويحفظه.

فما هو هذا العقل الكامن؟

إنه عقل استعلائي يتمركز حول أناه تمركزاً عرقياً صريحاً أو كامناً. ورغم أن عقدة الأنا الأوروبي المنغلق بين سياجاته النرجسية يمكن أن نلحظها حتى في القديم، فإن تأسيس قراءة التاريخ البشري على نحو ممتثل لهذه الرؤية سيبدأ في التشكل بوضوح في القرن الثامن عشر. وهنا لا بد من إعادة النظر إلى تلك اللحظة التاريخية التي تبلورت فيها تلك الرؤية بعناية للكشف عن الدوافع التي أسهمت في توثيق بنائها. إذ من المعلوم أن كل لحظة تاريخية تسهم إلى حد ما في إشراط عملية التفكير التي تتم داخلها.

خلال القرن الثامن عشر، أخذت الرؤية إلى تاريخ العالم تتبلور بوضوح في الخطاب الأوروبي على نحو ممتثل إلى عقدة التمركز حول الأنا؛ إذ بعد مرحلة النهضة بما أنتجته من نزعات إنسية وإصلاح ديني، وبعد التأسيس الفلسفي للمشروع الحداثي على الكوجيتو، بوصفه أنا مفكراً يقصد السيادة على الكون، وبما أن لحظة النهوض استلهمت التراث الإغريقي والروماني، فإن الوعي الأوروبي بدأ ـ بعد أزيد من ثلاثة قرون من بدء نهضته ـ

بمحاولة التأريخ لمنجزه النهضوي، وتمديد سيادته على التاريخ، ماضيه وحاضره.

وهكذا انطلقت الكتابة التاريخية على أساس وصل مرحلة النهضة باللحظة الإغريقية والرومانية. وهو الوصل الذي سيخلص إلى بناء صيرورة تاريخية مترابطة بناء على «إطار منهجي كلياني»؛ سمي بـ«التاريخ العام». ومن الملحوظ أنه لم يقصد بلفظ «العام» ما يقتضيه مدلوله؛ أي: الانفتاح على تواريخ الشعوب الأخرى، وتقدير إسهامها، بل نُظر إلى تاريخ أوروبا بوصفه تاريخاً للعالم بأسره؛ فاستوى التاريخ الأوروبي وكأنه «تاريخ البشرية».

وبفعل هذه القراءة الاختزالية الخاطئة لحياة الإنسانية، كان لا بد أن يتبدى هذا «التاريخ العام» تاريخاً مملوءاً بالثقوب والفجوات، بل مقطع الأوصال ومفصول الأعضاء؛ لأنه لا يمكن إقامة إطار هذا التاريخ ـ وفق منظور التمركز الأوروبي ـ دون اشتغال آلية الفصل، لتقطيعه عن غيره من التواريخ المتماسة والمتفاعلة معه، ليبدو وحده سامقاً بارزاً مهيمناً.

وبعد أن تبلورت فكرة هذا المشروع القاصد إلى جعل تاريخ أوروبا تاريخاً عاماً للبشرية في القرن الثامن عشر، فإن مشاريع إعادة كتابة الصيرورة التاريخية ـ ومنها كتابة صيرورة تاريخ الفكر ـ التي ستزدهر خلال القرن التاسع عشر، بدت مشغولة بهاجس الحفاظ على هذه المركزية الأوروبية، وبسطها وتوكيدها.

وهنا نلقى أنفسنا أمام عملية تزييف كبرى بدأت منذ القرن

الثامن عشر في رسم التاريخ العام لأوروبا، على نحو يقدمه بوصفه صادراً فجأة من رحم الأسطورة والفلسفة الإغريقية؛ واتجهت الكتابة التاريخية في القرن التاسع عشر نحو توسيع هذه العملية، وأجرأتها بتوكيد صورة هذا التاريخ النقي من الأخلاط والمؤثرات الخارجية، وذلك بتشغيل آلية الفصل فجعلت الهوية الثقافية لأوروبا تنبجس في اليونان بلا مقدمات ولا مؤثرات من حضارات خارجية.

وهنا يلاحظ أن نظام اشتغال العقل الكامن داخل نزعة «المركزية الأوروبية»، يستثقل وصل أوروبا بالسياق التاريخي والجغرافي الشرقي؛ فيجتهد في فصلها عنه. وبما أن هذا الفصل ينتج ثقوباً تتناسل منها أسئلة محرجة وغير قابلة للإجابة من داخل السياق الأوروبي وحده، كما هو الحال بالنسبة لظهور الفكر الفلسفي، فإنه كان من اللازم لعقل المركزية أن يتوسل اللامعقول؛ ولذا بدل التعليل والتفسير، قدم تلك العبارة الإنشائية الجوفاء القائلة بأن بروز الفلسفة عند اليونان كان «معجزة»!

وخلال نفس اللحظة اتجه قسم من المفكرين الغربيين المندرجين ضمن مشروع المركزية الأوروبية، نحو تعليل هذه المركزية تعليلاً عرقياً. فخلال نهاية القرن الثامن عشر، وبداية التاسع عشر، بدت حاجة المشروع الاستعماري الأوروبي إلى نظرية تبرره. وهنا انتشرت فكرة سمو العرق الآري، التي أخذتها نزعة المركزية الأوروبية بوصفها التفسير البيولوجي لاستحقاق الرجل الأبيض الأوروبي لقيادة العالم وتحضيره (أي: نقله إلى الحضارة).

وفيما يخص تفسير ظاهرة التفكير الفلسفي، فإن المركزية الأوروبية ستأخذ بهذا التصور البيولوجي، الذي بدا وكأنه يعفيها من مهمة تعليل النشأة المزعومة لهذا النمط من التفكير لدى اليونان. إذ صارت معجزة ظهور العقل الفلسفي مبررة عرقيا، بل ولا تحتاج لأي مساءلة تطالبها بالتعليل؛ لأن «الجنس الآري» من طبيعته الماهوية الاقتدار على التحليل والتركيب والعقلنة؛ لذا لا ينبغي الاندهاش من أن ينتج هذا الجنس العلم والفلسفة، ولا تنتجهما الحضارات الأخرى؛ لأن هذه الحضارات لا تمتلك هذه الطبيعة العرقية الآرية!

وهنا يظهر أمامنا نموذجان بدت بهما نزعة المركزية الأوروبية:

- نموذج التمركز حول الأنا، لكن دون التصريح بالاستعلاء العرقي.

- ونموذج المركزية العرقية الصريحة في المفاضلة بين الحضارات والشعوب على أساس بيولوجي عرقي.

وتأويلنا لهذين النموذجين، كما سنبين في ما يتلو من سطور، هو أنه ليس ثمة فارق جوهري بينهما؛ إنما كل ما في الأمر هو أن النموذج الأول يسكنه استعلاء عرقي «كامن»، لا يفصح عن نفسه بوضوح؛ بينما النموذج الثاني يكشف فيه هذا الاستعلاء عن نفسه متوسلا فكرة بيولوجية/سيكولجية متهافتة. وكلاهما يسقط ـ بسبب استعلائه وحرصه على قطع تاريخ الفكر

اليوناني عن سياقه الشرقي ـ في تفسير لاعقلاني لنشأة الفكر الفلسفي.

ولتوكيد هذه الدعوى سنتتبع خيوط تكوين أطروحة الفصل في «علم» تاريخ الفلسفة، بدءاً من ديوجين اللايرسي، وانتقالاً إلى انتظامها النظري في موقف المركزية الأوروبية، مع هيجل، ونيتشه،ثم هيدغر؛ قبل الوصول إلى لحظة هيمنتها على موسوعات تاريخ الفلسفة في بداية القرن العشرين عند أمثال فرانسوا شاتلي، وبرتراند راسل؛ وانتهاء بسقوطها في مزلق المركزية العرقية التي تعتقد بوهم استعلاء الأنا الآري، مع إرنست رينان، وجوبينو، ودي بور...

٢ ـ ١ نموذج التمركز الأوروبي حول الأنا، والاستعلاء العرقي الكامن:

أشرنا من قبل إلى أن أطروحة الفصل تنظر إلى ظهور الفكر الفلسفي لدى اليونان بوصفه «نشأة مبتدئة»؛ أي: انبثاقاً لم يسبقه في الحضارات الأخرى تمهيد؛ بينما الأطروحة التي نقول بها؛ أي: أطروحة «النشأة المستأنفة»، تتأسس على فكرة الوصل، التي تدفع نحو بحث علاقات التأثر والتأثير بما جاور اليونان من أقوام وشعوب كان لهم عطاء معرفي سابق. لذا لا بد أن نمهد بمساءلة نقدية:

هل استطاعت أطروحة الفصل توكيد نظرية «النشأة المبتدئة»؟

ألمحنا من قبل إلى أن الدعوى التي نسعى إلى توكيدها هي أن أطروحة الفصل ليست فقط ضعيفة من حيثية قدرتها التفسيرية، بل مئالها أكثر من ذلك، وهو أنها تقع في إنتاج تفسير لاعقلاني لظاهرة نشأة التفكير الفلسفي.

فما دليل قولنا هذا؟

للجواب عن هذا السؤال نحتاج أولا إلى تتبع خيوط تشكيل أطروحة الفصل في «علم» تاريخ الفلسفة. وهنا لا بد من العودة إلى ديوجين اللايرسي؛ لأن متنه «حياة ومذاهب وأقوال عظماء الفلاسفة» يعد أقدم ما وصلنا من كتابات المؤرخين الذين دافعوا عن فكرة النشأة المبتدئة للفلسفة. لكن بالنظر إلى كتابه هذا نجده منذ صفحته الأولى يورد قولين اثنين:

قول القائلين بأن أصل الفلسفة اليونانية شرقي، ونسبه إلى أرسطو والمؤرخ الإسكندري سوتيون؛ حيث يقول: «يزعم بعض الكتاب أن الفلسفة نشأت عند البرابرة: هكذا كتب أرسطو في بحثه عن السحر، وسوتيون في الكتاب الثالث والعشرين من «ميراث الفلاسفة»»[١].

كما أورد القول الثاني الذي يرجع بدء الفلسفة إلى السياق اليوناني مع طاليس، ودافع عنه وتبناه. غير أن ديوجين بكلامه هذا وقع في أخطاء تاريخية عديدة:

---

(١) Diogéne de laerte vies et dovtrines des philosophes de l antiquité, trd M. Ch. Zevrot, t1, Charpentier, Paris 1847, p1.

أولها: أنه أخطأ عندما نسب إلى أرسطو إرجاع أصل الفلسفة إلى الشرق؛ لأن ما يقوله أرسطو هو بالضبط عكس ذلك، حيث يرى هو أيضاً بابتدائها مع طاليس. وإن كانت له إشارات يؤكد فيها زيارة الفلاسفة الأوائل لمصر وغيرها من حواضر الشرق، واستفادتهم معرفياً منها.

ثم ثانياً: إن ديوجين، بعد أن أورد الرأي القائل بابتداء الفكر الفلسفي في حضارات الشرق، رفضه دون تقديم دليل موثوق يبرر به رفضه. بل يمكن أن نقرأ في تحليله مقداراً من الاختلال في فهم تاريخ البشرية ذاته، ولا أدل على ذلك من زعمه بأن اليونان أصل الجنس البشري وليس أصل الفلسفة فقط! حيث يقول: «إن هؤلاء الكتاب أخطأوا عندما نسبوا الى البرابرة النتاجات التي ميزت اليونان؛ لأن اليونان لم تنتج الفلسفة فحسب بل عنها نتج الجنس البشري»(١).

ثالثاً: من أخطائه أيضاً دفاعه عن يونانية أصل الفلسفة بقوله: «لنختم إذن بأن الفلسفة نشأت لدى الإغريق، كما يثبت ذلك اسمها نفسه، الذي يستبعد كل فكرة عن وجود مصدر أجنبي لها»(٢).

ويظن أنه بهذا يدلل على أن الفلسفة يونانية الأصل والبدء. مع أن وصف نمط فكري بنعت لسني، لا يقتضي بالضرورة أن

---

(١) Diogéne de laerte, ibid, p2.

(٢) Diogéne de laerte, ibid, p3.

هذا النمط لم يكن موجوداً قبل ذاك الوصف، بل المألوف في ابتداع النعوت هو سبق وجود المنعوت على النعت لا العكس.

ثم رابعاً: إن لفظ الفلسفة، ليس كما يقول ديوجين لا يفصح «عن مصدر غريب»، بل إن الأمر على خلاف ذلك تماما. ودليلنا ما أشرنا إليه في مبحثنا السابق عند تحليل الأصل الاشتقاقي للفظ الفلسفة، حيث قلنا بأنه ليس ثمة توكيد على إغريقية الجزء الثاني من المركب اللفظي «فيلو ـ صوفيا». وبرهان ذلك ما كتبه أفلاطون نفسه في محاورة «أقراطيلوس» عندما وصف لفظ «صوفيا» بأنها «كلمة غامضة جدا، ويبدو أنها ليست من أصل محلي»[1].

إذن فالاستدلال الذي قدمه أقدم مؤرخ للفلسفة على أن ظهورها الأول كان عند اليونان على نحو أصيل لا مأصول، يقوم على أخطاء جوهرية تهدمه من أساسه. وفضلا عما ذكرناه من قبل، فإن أكبر أخطاء ديوجين هو أنه لم يعر اهتماماً كبيراً لما نقله عن أصحاب الشأن أنفسهم، أقصد فلاسفة اليونان الأوائل، حيث أجمع رواتهم ـ اللذين نقل عنهم هو نفسه ـ أنهم تتلمذوا على حضارات الشرق.

وبعد ديوجين اللايرسي استمرت القراءة التاريخية لظاهرة

---

(١) أفلاطون، كراتيلوس (٤١٢ ب)، ترجمة: د. عزمي طه السيد، منشورات وزارة الثقافة الأردنية، عمان، ١٩٩٥م، ص١٤٩، عن مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨م، ١/٣١.

ابتداء التفلسف، موزعة على القولين اللذين رواهما؛ أي: القائل بإرجاع الفلسفة إلى ما قبل اليونان، والقائل بابتدائها معهم.

ولكن مع نهاية الفلسفة الحديثة، سيتشكل في الفكر الغربي موقف يبالغ في نفي التفلسف عن غير اليونان من الأقوام والشعوب، وهو الموقف الذي ستصوغه الفلسفة المعاصرة صياغة تمثل لعقدة التمركز حول الأنا الأوروبي. ومن أشهر هذه الصياغات التي ظهرت في القرن التاسع عشر، وهيمنت من بعد على عملية كتابة تاريخ الفلسفة، تلك الصياغة التي قدمها هيجل في كتبه ومحاضراته، فصارت النموذج الفلسفي لنظرية المركزية الأوروبية.

فكيف يقرأ هيجل ظاهرة الفلسفة اليونانية من حيثية سؤال النشأة؟

نلاحظ أن هيجل في كتابه «محاضرات في تاريخ الفلسفة»، يوصي طلابه بلغة آمرة قائلا: «ما هو شرقي يجب استبعاده من تاريخ الفلسفة»[1]! ويؤسس تصوره هذا على كون «اللوغوس» الفلسفي لا ينشأ إلا مع وجود حرية الفرد، وتأسيس المدنية السياسية التي يتم فيها الجدل الحواري على نحو حر؛ ولذا فالفلسفة نتاج يوناني، ولم يكن للشرق إمكان إنتاجها، ولا فضل

---

(١) هيجل، محاضرات في تاريخ الفلسفة، ترجمة: د. خليل أحمد خليل، الطبعة١، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م، ص١٩٩.

التأثير في اليونان عند عملية إنتاجهم لها. ثم لما يوغل في تحليل أسباب النشأة لا ينسى الإشارة إلى «العبقرية الأوروبية»، ويرفض من يحيل على الواقع الجغرافي لليونان، بكونه ساعد على ازدهار الفكر؛ بسبب أنه واقع جغرافي سهل عملية التواصل مع حضارات الشرق؛ حيث لا ينسى هيجل في معرض نقده لهذا التصور أن يسخر من الشرق، قائلا بأن الأتراك اليوم ـ أي: القرن التاسع عشر، زمن هيجل ـ يجلسون على نفس الجغرافية اليونانية، ولكنهم لم ينتجوا فلسفة! منتهيا إلى تبجيل العقل اليوناني، ورفعه عاليا في مقابل «العقل الشرقي».

لكننا نجد داخل محاضرات هيجل ما يكشف عن ضعف أطروحته، إذ ثمة فقرات تجعلنا نشكك في مقدار حصافة حكمه على الناتج الفكري للحضارات الشرقية، حيث يعترف، هو نفسه، بأنه لم يكن على اطلاع على الفكر الشرقي، وأن بداية اطلاعه عليه لم يقع إلا متأخرا؛ ودليلنا على ذلك قوله:

«ولكنني بوجه الإجمال سأعرض بعض الإشارات لا سيما بخصوص الهند والصين. عادة كنت أتجاهل ذلك كله، ولكنني منذ أمد قريب وجدت نفسي مقدما على النظر فيه»[1].

ثم إن الذي يجعلنا لا نقدر هذا الحكم الهيجيلي ـ حتى لو افترضنا عمق اطلاعه على الفكر الشرقي، بعد أن أقدم على النظر فيه، وحتى لو قلنا بأن حاصل البحث والمنشور زمن هيجل فيما

---

(١) هيجل، محاضرات في تاريخ الفلسفة، م س، نفس الصفحة.

يخص حضارات الشرق لم يكن بالقدر القليل ـ هو أن ثمة حاجزاً نفسياً كان يمنعه من تقدير الفكر الشرقي؛ لأنه كان مسكوناً بعقيدة المركزية الأوروبية، واستعلاء الأنا الغربي.

ثم، إضافة إلى هذا الحاجز النفسي، كان هيجل ذا منظور تطوري لتاريخ الفكر، يستدخله ضمن قوالب تصورية جاهزة، تستجيب لفلسفته الجدلية، القائمة على ثلاثية الأطروحة والنقيض والتركيب؛ لذا تراه يراكم في قالب اختزالي ضيق كل النتاج الفكري البشري مقطعاً إياه الى ثلاث مراحل، جاعلاً من فلسفته التتويج النهائي لمجمل تاريخ الفكر. ومن ثم لم يكن من السهل على مفكر لا يروي التاريخ، بل يسعى إلى أن يستدخله ضمن قالب تصوري جاهز، أن يغير موقفه بسهولة من الفكر الشرقي. حيث أسس لمحاضراته برؤية مسبقة تستدخل نتاج الفكر البشري في قوالب جاهزة وصيرورة جدلية يضع نفسه في لحظتها العليا؛ لذا فنظرة كهذه نعتقد أنها معاقة عن الاقتدار على النظر المستقل إلى تاريخ الفكر.

وإذا كان ديوجين اللايرسي قد دافع، في القديم، عن النشأة الابتدائية للفلسفة، فإن المشروع الهيجيلي كان تبريراً لهذه النشأة المزعومة. حيث قدم لنظرية المركزية الأوروبية سنداً فلسفياً لانطلاقتها وهيمنتها. وهي الهيمنة التي ظلت بادية حتى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. فحتى نيتشه، الذي يبدو ثائراً على العرف السائد في تاريخ الفكر الفلسفي الغربي، ورغم بعض نصوصه التي يظهر فيها إعجاب بمعطيات الفكر الشرقي،

تأخذه أحياناً العزة بنرجسيته الآرية، فيلقي عبارات لا تخلو من استهجان للفكر الشرقي؛ ففي كتابه «الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي» نجده يقول: «إن المسائل المتعلقة بأصول الفلسفة هي غير ذي بال؛ لأنه في الأصل تسود في كل مكان البربرية، والمعدوم الشكل، والفراغ، والبشاعة... إن من يفضل الانسياق، بدل الفلسفة الإغريقية، وراء الفلسفات المصرية والفارسية بحجة أنهما أكثر أصالة وأكثر قدما، إنما ينهج بطريقة لا تقل تسرعاً عن أولئك الذين يردون الميثولوجيا الإغريقية، ذات البهاء والعمق، إلى تفاهات الفيزياء والشمس والصاعقة والأعصار والضباب، والتي ينظر إليها على أنها تشكل أصل الميثولوجيا الأول... إن الطريق الذي يرجع إلى الأصول يؤدي في كل مكان الى البربرية»[١]!

ورغم كونه يستدرك بالإشارة إلى أن الإغريق استفادوا من الشرق، فإنه يحرص على التأكيد على أنهم حولوا ما استفادوه على نحو مبتكر. ثم يضيف أن اليونان أبدعوا أنساقاً فلسفية ليس للتفكير البشري من بعدها ما يمكن أن يضيفه إليها! بمعنى أنه لا يجعل بعد الإغريق؛ أي: إمكانية للإبداع! يقول نيتشه: «فقد باشروا (يقصد الإغريق) بإكمال هذه العناصر الوافدة، مضيفين إليها، جاعلينها أكثر سموا وأكثر نقاء بشكل تحولوا معه هم

(١) فريدريك نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، تحقيق: د. سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ص٤٠، ٤١.

أنفسهم إلى مبتكرين ولكن بمعنى أرقى وفي حلقة أنقى. لقد ابتكروا في الواقع الأنساق الكبرى للفكر الفلسفي، ولم يبق لمجمل الأجيال اللاحقة أن تبتكر شيئا جوهريا يمكن أن يضاف إليها»[١].

وبعد نيتشه نلقى هيدغر يكرر أكذوبة ابتداء التفلسف عند اليونان على نحو مقطوع الصلة عما سبقهم من حضارات وأفكار. لكن شَكْلَ دفاعه عن هذا الابتداء يكشف بذاته عن ضعف استدلاله، أو بالأصح افتقاره إلى الاستدلال؛ إذ نجده يلوك لعبة اصطلاحية منطقية، فيقول إن عبارة «الفلسفة الغربية ـ الأوروبية» مجرد تحصيل حاصل، ويقصد بذلك أن المحمول «غربية ـ أوروبية» لا يضيف جديداً إلى الموضوع (الفلسفة)! وهكذا يختزل إشكالية الأصل بمضغه بضع كلمات باسم «التوتولوجيا»!

لنتأمل نصه هذا: «إن العبارة «الفلسفة الغربية ـ الأوروبية» هي في الحقيقة عبارة توتولوجية. لماذا؟ لأن الفلسفة في ذاتها هي إغريقية؛ أي: أن الفلسفة في كيانها الأصلي، وفي طبيعتها، لم يدركها ويبلورها إلا عالم الإغريق وحده»[٢].

وإذا كان هذا هو موقف كبار مؤسسي الفكر الفلسفي المعاصر، أقصد هيجل ونيتشه وهيدغر، فإن بقية الفلاسفة الذين اعتنوا بصياغة الموسوعات التأريخية، نجدهم يكررون ذات

---

(١) نيتشه، م س، ص٤١.

(٢) Heidegger, Questions 2. Gallimard, Paris 1968, p321.

الموقف، مع الحرص على جعله منظاراً إلى تاريخ الفكر الفلسفي الغربي في لحظة «بدئه». فأحد أشهر مؤرخي الفلسفة الفرنسيين - أقصد فرانسوا شاتلي - يذهب مذهباً موغلاً في الافتئات على تاريخ الوعي البشري، حيث يزعم، ليس فقط أن كل فلسفة هي يونانية ونتاج يوناني صرف، بل يزعم أكثر من ذلك وهو أن العقل ذاته اختراع يوناني! وكأن باقي أجناس البشرية لا عقل لها ولا فكر يقتدر على التعليل والتجريد.

ونرى أن مكمن الخطأ في نظرة شاتلي هو أنه يعتقد أن نموذج العقلنة اليونانية هو الشكل الواحد والوحيد الدال على ماهية العقل والمعقول، أما غيره من أنماط العقلنة التي أنتجتها الحضارات الإنسانية الأخرى فهي - بسبب اختلافها مع منطق العقلانية اليونانية - لا تستحق أن تندرج ضمن العقل!!

يقول شاتلي: «أعتقد أنه يمكن أن نتحدث عن اختراع العقل. ولكي نفهم كيف انبثقت الفلسفة كنوع ثقافي جديد... أرجع إلى اليونان الكلاسيكية. ليس لأنني أعتقد أن كل فلسفة هي يونانية، ولكن لأنه من الواضح أن اليونان - لأسباب عرضية - تاريخية، وأحداث وشخصيات، استطاعت أن تظهر هذا النوع المتميز الذي لم يكن له مثيل في تلك اللحظة»[١].

وفي السياق ذاته؛ أي: سياق التمركز حول الأنا الأوروبي، النافي صلة الفلسفة اليونانية بما سبقها، يقول الفيلسوف الإنجليزي

---

(١) François Chatelet, une histoire de la raison, entretiens avec Emile Noel, Paris, Seuil, p17.

برتراند راسل بأن فلسفة الإغريق لا نظير لها سواء فيما قبلها أو فيما بعدها! لنتأمل نص قوله هذا الذي يذهب فيه إلى حد إرجاع ليس فقط نمط التفكير الفلسفي إلى الإغريق، بل يرجع أيضاً فضل نشأة نمط التفكير العلمي إليهم!

يقول راسل:

«تبدأ الفلسفة حين يطرح المرء سؤالا عاما، وعلى النحو ذاته يبدأ العلم. ولقد كان أول شعب أبدى هذا النوع من حب الاستطلاع هو اليونانيون. فالفلسفة والعلم، كما نعرفهما، اختراعان يونانيان. والواقع أن ظهور الحضارة اليونانية، التي أنتجت هذا النشاط العقلي العارم، إنما هو واحد من أروع أحداث التاريخ، وهو حدث لم يظهر له نظير قبله ولا بعده. ففي فترة قصيرة لا تزيد عن قرنين، فاضت العبقرية اليونانية في ميادين الفن والأدب والفلسفة بسيل لا ينقطع من الروائع التي أصبحت منذ ذلك الحين مقياساً عاماً للحضارة الغربية.

إن الفلسفة والعلم يبدآن بطاليس الملطي في أوائل القرن السادس قبل الميلاد»[١].

وعندما التفت راسل إلى حضارات ما قبل الإغريق علق عليها بتسرع قائلاً:

«ولقد توصلت مصر القديمة وبابل إلى بعض المعارف التي

---

(١) برتراند راسل، حكمة الغرب عرض تاريخي للفلسفة الغربية في إطارها الاجتماعي والسياسي، ترجمة: د. فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، الكويت ١٩٨٣م، ص٢١.

اقتبسها الإغريق فيما بعد، ولكن لم تتمكن أي منهما من الوصول إلى علم أو فلسفة»[1].

وعندما استشعر أن الدعوى تحتاج إلى دليل، جمع في جملة واحدة خلطة غامضة، فأشار إلى الأوضاع الاجتماعية، والدينية، دون أن ينسى تخليص نفسه من إشكالية تفسير النشأة بتعليقها على ما مهد به، وهو ذاك السبب الجاهز والساذج، القائل بأن الشعوب الشرقية تفتقر إلى العبقرية!

يقول راسل: «على أن لا جدوى من التساؤل في هذا السياق عما إذا كان ذلك راجعاً إلى افتقار العبقرية لدى شعوب هذه المنطقة، أم إلى أوضاع اجتماعية؛ لأن العاملين معاً كان لهما دورهما بلا شك. وإنما الذي يهمنا هو أن وظيفة الدين لم تكن تساعد على ممارسة المغامرة العقلية»[2].

إن فكرة افتقار الشعوب الشرقية إلى العبقرية، ستجد تخريجة أخرى مع أطروحة المركزية العرقية. هذا وإن كنا نعتقد أن دعاة المركزية الأوروبية الذين سبق أن أشرنا إليهم (هيجل، راسل، شاتلي...) هم أيضاً مسكونون بنزعة الاستعلاء العرقي، والفارق الوحيد بينهم وبين ما سنستحضره من نماذج في الفقرة التالية، هو أنهم ذوو نزوع كامن لا يصرح بوسم نفسه كمنظور عنصري عرقي، بينما نزوع المركزية العرقية ظاهر صريح.

(١) برتراند راسل، م س، ص٢٢.

(٢) م س، ص٢٢.

فكيف بدت أطروحة الفصل عند المركزية الأوروبية العرقية؟

٢ ـ ٢ نموذج التمركز الأوروبي حول الأنا، والاستعلاء العرقي الصريح:

بدأت نظرية التفاضل العرقي، التي تعلي من شأن العرق الآري، تشيع في خطاب النخبة في مختلف أقطار أوروبا، مع الفرنسي جوزيف أرثور جوبينو في كتابه «بحث في لا مساواة الأعراق»، وفي إنجلترا مع كتابات هيوستن ستيورات شامبرلين، وفي ألمانيا مع لودفينغ فولتمان... وهكذا بدأ وهم الاستعلاء العرقي يتمكن، في القرن التاسع عشر، ليشكل عقيدة سيكون مثالها مأساويا وكارثيا خلال النصف الأول من القرن العشرين، الذي شهد حربين كونيتين كان وهم التفوق العرقي أحد أهم أداوتهما الإيديولوجية. حيث لم تكن النزعتان الفاشية والنازية سوى تمديد عملي لهذا الاستعلاء الآري الذي تبلور نظريا في كتابات هؤلاء. والطريف في الأمر أن هذا الاستعلاء الألماني، مورس حتى على أوروبا نفسها ـ رغم الاعتقاد بوحدة الانتماء العرقي ـ مما أدى بإرنست رينان ـ أحد أشهر منظري النزعة الآرية في تاريخ الفلسفة ـ إلى أن يكتب مقالاً بئيساً ينتقد فيه ذلك الاستعلاء، قائلاً:

إن «العرق الذي يقول بأن الحضارة هي من صنع يدي، والفكر البشري هو فكري الذاتي، هو عرق يجدف

على البشرية»[1].

لكن لا ينبغي الظن أن قوله هذا كان يشكل تراجعاً عن النظرية العرقية، بل يجب الانتباه إلى سياق القول،حيث كان الرجل بصدد نقد الاستعلاء الألماني على أوروبا. بينما عندما يتعلق الأمر بالاستعلاء على باقي الشعوب الأخرى فلا بأس عنده من «التجديف على البشرية»، لننصت إليه وهو يمارس هذا التجديف الذي نعاه على الألمان، ويحكم على باقي الأعراق بأنها غير قادرة على التطور الحضاري:

«من المؤكد بالطبع أن في العالم أعراقاً متعددة جداً تبدو غير قادرة على أن ترتفع إلى حضارة عليا، ولكن الادعاء بأنه يوجد في أوروبا المعاصرة، التي هي ثمرة قرون من الثقافة، تفوق عرق على عرق آخر، فذلك أمر مضحك للغاية، حتى أن الواحد منا يهزأ من هذا الكلام. فالأمم الأوروبية، كما كونها التاريخ هي أعيان في مجلس شيوخ كبير يتمتع كل عضو فيه بكامل العضوية، فلا نذهبن بعيداً في البحث عن علم عرقي على هوانا نبرز به سياسة التخليد»[2].

هكذا يعزل رينان أوروبا عن باقي أجناس البشرية، ناظراً إلى أن شعوبها متفوقون عرقياً.

---

(١) أندريه كريسون، رينان حياته، آثاره، فلسفته، ترجمة: ميشال أبي فاضل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٧٧م، ص٨٩.

(٢) أندريه كريسون، م س، ص٨٩.

وعندما ينتقل وهم الاستعلاء العرقي الآري إلى مجال صياغة تاريخ الفكر، فإننا نلاحظ أنه لا ينفي عن الحضارات الشرقية فقط إمكان تأثيرها في نشأة الفكر الفلسفي اليوناني، بل حتى إمكان بلوغها إلى هذا النمط من الفكر ابتداء؛ لأنها عرقيا تنتمي إلى الجنس السامي، ومن ثم فهي لا تقدر على التفكير العقلاني، بما يستلزمه من قدرة على التركيب والبرهنة! وهذا التوصيف للعقلية السامية كعقلية تجزيئية منحطة بالمقارنة مع العقلية الآرية هو ما سعى إلى توكيده أحد دعاة المركزية العرقية ليون غوتييه في كتابه «العقل السامي والعقل الآري».

فما الآليات المنهجية التي سيشتغل بها الاستعلاء العرقي الآري في تحليل تاريخ الفلسفة؟

نسجل أولاً أن ثمة تناقضاً كامناً في فكر المركزية العرقية الأوروبية، إذ عندما يأتي هذا الفكر إلى الحديث عن لحظة النشأة، فإن الآلية التي يتوسلها هي الفصل؛ لكنه عندما يأتي إلى ما بعد لحظة النشأة، فيبدو أمامه فكر فلسفي بارز في مجال حضاري سامي غير آري، فإن الآلية التي تحضر للتحليل، عندئذ، هي آلية الوصل وليس الفصل، حيث لا تبقى أمامه الجغرافية اليونانية مفصولة منعزلة، بل موصولة مؤثرة في من يجاورها.

لبيان ذلك، وتفكيك مواطن الخلل والتناقض في هذه الآلة المنهجية التي اعتمدتها المركزية الأوروبية العرقية، نقول:

لقد حرصت هذه المركزية الآرية على القيام بعمل مزدوج.

يتحدد في فصل الحضارة اليونانية عن حضارة الشرق، قبلا، ثم وصلها بها بعدا! فماذا نقصد بالفصل القبلي والوصل البعدي؟

أما «الفصل القبلي»، فهو آلية تشتغل في لحظة تفسير النشأة، للخلوص إلى جعل انبثاق الحضارة اليونانية ميلاداً بلا تأثير من الشرق.

أما «الوصل البعدي»، فهو آلية تشتغل في لحظة تفسير النتاج الفكري للحضارات الشرقية اللاحق زمنيا لظهور الفلسفة لدى اليونان، حيث يتم وصله بالإغريق.

لكن لا يتم تقديم هذا الوصل كتأثر، بل كاستنساخ كامل؛ لأن المركزية الأوروبية العرقية لا تقنع بالقول بالتأثر؛ لأنها تدرك أنها إذا قالت به فمعناه أن عرقية الشرق قادرة على أن تنتج، بينما تريد أن تنزع عنها كل الاقتدار على الإنتاج. وهذا ما يبدو صريحاً في عبارة رينان «الفلسفة الإسلامية مجرد فلسفة يونانية مكتوبة بحروف عربية». أو قوله: «وليس العرق السامي هو ما ينبغي لنا أن نطالبه بدروس في الفلسفة، ومن غرائب النصيب ألا ينتج هذا العرق، الذي استطاع أن يطبع على بدائعه الدينية أسمى سمات القوة، أقل ما يكون من بواكير خاصة به في حقل الفلسفة. ولم تكن الفلسفة لدى الساميين غير استعارة خارجية صرفة خالية من كبير خصب، غير اقتداء بالفلسفة اليونانية»[1].

---

(١) إرنست رينان، ابن رشد والرشدية، ترجمة: عادل زعيتر، دار إحياء الكتب، القاهرة، ١٩٥٧م، ص١٤، ١٥.

إن هذه النظرة إلى طبيعة العقل السامي تنفي عنه القدرة على التفلسف، ومن ثم يصير كل ما يبدو لديه من فكر فلسفي مجرد ترجمة أبدلت ألفاظاً بأخرى، أما المحتوى الدلالي فمأخوذ من العقل الآري.

نلاحظ مما سبق أن داعي المركزية العرقية يشتغل بالفصل القبلي حينا وبالوصل البعدي حينا آخر، حتى يبقي النتاج الفلسفي نتاجاً عرقياً نقياً من كل الأخلاط.

لنتأمل قول دي بور الذي يعزف على ذات النغمة التي يعزف عليها رينان، فيمارس آلية فصل نشأة الفكر الفلسفي اليوناني عن أي سبب خارجي:

«الفلسفة ظاهرة فردية ـ يقول دي بور ـ مستقلة نشأت في بلاد اليونان، حتى لقد يعدها الإنسان غير خاضعة للظروف العامة التي نشأت فيها المدنيات، وبحيث لا يمكن تعليل ظهورها بأسباب خارجية عنها»[1].

لاحظ معي كيف يشتغل دي بور في نصه هذا بآلية الفصل القبلي، فيفصل نشأة الفكر الفلسفي اليوناني عن التأثر بحضارة الشرق، جاعلا منه «ظاهرة مستقلة». ثم لاحظ معي كيف يطرح جانباً آلية الفصل، ويستعيض عنها بآلية الوصل عند تحليله لتاريخ الفلسفة في الإسلام، فلا تعود الفلسفة ظاهرة فردية، بل يقوم

---

(١) ج. دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة: د. محمد عبد الهادي أبو ريده، الطبعة الخامسة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ب ت، ص١٣.

بوصل كل نتاج فلسفي يظهر في السياق الإسلامي، باليونان على اعتبار أنه مجرد تقليد لهم! يقول دي بور:

«لم يكن للعقل السامي قبل اتصاله بالفلسفة اليونانية ثمرات في الفلسفة وراء الأحاجي والأمثال الحكيمة، وكان هذا التفكير السامي يقوم على نظرات في شؤون الطبيعة، مفترقة لا رباط بينها»[1].

وهكذا يرهن دي بور وجود التفكير الفلسفي لدى العقل السامي باتصاله باليونان، لكنه لا يرهن ظهور هذا الفكر لدى اليونانيين باتصالهم بغيرهم؛ لأنهم آريون، قادرون بحكم طبيعتهم العرقية هذه على إنتاج هذا النمط من التفكير!

وما دام أن التفكير العقلاني الفلسفي لا يقدر على إنتاجه إلا العرق الآري؛ فلا داعي إذن لأن يجتهد المؤرخ في نفي صلة الفكر اليوناني بالحضارة المصرية القديمة أو البابلية أو الهندية... لأنه حتى لو وجدت هذه الصلة فهي ليست سوى تماس وتعالق تجاري لا تأثير له في نشأة التفسلف؛ لأن محصول هذه الحضارات لا يمكن أن يكون علما وفلسفة؛ وذلك لعائق عرقي طبيعي محايث للذهنية الشرقية؛ مثلما أن الذهنية الآرية اليونانية محايثة باقتدار عرقي على التفكير والتفلسف؛ لذا لم يكن ثمة حاجة لليونان أن يستمدوا من غيرهم حتى ينتجوا فلسفة؛ إذ

---

(١) ج. دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة: د. محمد عبد الهادي أبو ريده، الطبعة الخامسة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ب ت، ص١٣.

بحسب تعبير السير توماس هيث في كتابه «تاريخ الرياضيات الإغريقية»: «إن الإغريق كانوا جنس المفكرين»[1]!

هكذا تنتهي المركزية الأوروبية إلى صياغة تفسير لاتاريخي لظاهرة نشأة الفلسفة؛ لأن التفسير التاريخي يستلزم بحث السياق المجتمعي وصلاته بمحيطه، بينما النزعة العرقية تقدم تفسيراً بيولوجياً قائماً على الاعتقاد بكمال العرق الآري. لننصت إلى رينان وهو يقدم أثينا بوصفها بلغت مبلغ الكمال، وأنه لا وجود لمكان آخر غير أثينا يبلغ مقامها: «إن الانطباع الذي أثارته فيَّ أثينا ـ يقول رينان ـ هو أعمق الانطباعات التي شعرت بها في حياتي، فهناك مكان واحد يوجد فيه الكمال لا مكانان، هو ها هنا، فلم أكن أتصور مطلقاً مكاناً يماثله»[2].

وإذا كنا في عملية تفكيك آليات اشتغال النزعة العرقية، قلنا بأنها تشتغل بآلية الفصل القبلي، فلا بد هنا من أن نشير إلى أن من يسكنه وهم الاستعلاء العرقي، تختلط عليه الأدوات حيناً؛ لأنه لا يسلك وفق بصيرة منهجية معرفية، بل وفق رغبة وجدانية لتوكيد الاستعلاء. ودليل ذلك أن عقل المركزية الأوروبية، سواء هذا الذي ينطق باستعلاء عرقي صريح، أو ذاك الذي يضمر استعلاءه، نجده يشتغل أحياناً بعكس آلية الفصل، حيث يحرص في سياقات معينة على تشغيل الوصل القبلي، بالإضافة إلى

(١) T. Heath, Greek Mathemitics, Oxford, v1, p6.

(٢) أندري كرسيون، م س، ص٩٣.

الوصل البعدي. وعندما تتبعنا مواقع اشتغال هذه الآلية المعكوسة المفارقة لأسلوب التفكير الذي ينظر إلى اليونان بوصفها سياقاً حضارياً مفصولاً عن غيره، وجدناه يقوم بفعل الوصل القبلي اضطراراً وذلك لوصل ما يلاحظ من قبح وهمجية، في الفكر اليوناني، بالشرق.

يمكن أن نكتفي في سياق الاستدلال على ذلك بموقف الفيلسوف الإنجليزي برتراند راسل في الجزء الأول من كتابه تاريخ الفلسفة المعنون بـ«حكمة الغرب»؛ حيث نجده يلبس لَبُوساً لا ينسجم مع قوامه، فيبدو كعالم نفس يقصد إلى تحليل طبيعة الروح اليونانية. وبعد أن قال بابتداء الفكر الفلسفي لدى اليونان، وبعد تسطير عبارات مثقلة بالإعجاب بعقلانية هذا الشعب، وقف ليتأمل الشعر الهوميروسي، وهنا يبدو أنه اندهش عندما وجد أن: «الروح اليونانية... يتنازعها عنصران، أحدهما عقلي منظم، والآخر غريزي أهوج. من الأول ـ يقول راسل ـ جاءت الفلسفة والفن والعلم، ومن الثاني العقيدة الأكثر بدائية، المرتبطة بطقوس الخصوبة»[١].

فماذا يفعل راسل بهذين العنصرين المتناقضين؟

بالنسبة للعنصر الأول؛ أي: عقلانية الروح اليونانية فلا إشكال معه، بل هو عنصر ثمين ينبغي استبقاؤه كملكية خاصة، وذلك بالحرص على أن يجعله نتاجاً إغريقياً خالصاً لم يكن

---

(١) برتراند راسل، حكمة الغرب، م س، ص٢٥.

للشرق أي فضل في بلورته. لكن العنصر الثاني؛ أي: ما يسميه بـ«العنصر الغريزي الأهوج»؛ فهنا يحس الفيلسوف راسل بشيء من الحرج، فيتذكر فجأة أن ثمة شرقاً غير بعيد عن جغرافية اليونان يمكن أن يحمل عنه وعن الإغريق ثقل خطيئة الغريزة الهوجاء! وهكذا يلقي بآلية الفصل ـ الأثيرة لديه كمؤرخ مندمج في خدمة مشروع المركزية الأوروبية ـ، ويستعير آلية الوصل لينسب إلى الشرق ما يلقاه من قبح وهمجية في الروح والسلوك اليونانيين!

لنتأمل قول راسل: «وعند هوميروس يبدو هذا العنصر (يقصد عنصر الغريزة الهوجاء) خاضعاً للسيطرة إلى حد بعيد، أما في العصور اللاحقة، وخاصة مع تجدد الاتصالات بالشرق، فإنه يعود فيحتل الصدارة»[1].

هكذا يمارس المؤرخ الغربي للفلسفة مسلكا يفضح نرجسيته، فعندما يجد عقلاً وفلسفة تشتغل لديه آلية الفصل؛ فينسب ذلك كله إلى الروح اليونانية ويجعله نتاجا منفصلا عن التأثير الشرقي. وعندما يجد نزوعاً غريزياً أهوج، يتوسل آلية الوصل لينسب بروز هذا النزوع إلى الشرق!

إذن لسنا أمام قراءة معرفية تمتثل لأدوات منهجية منضبطة، بل أمام وجدان نفسي محكوم بالرغبة المسبقة في إعلاء العرق الآري! لكننا في سياق نقدنا له، لا نكتفي بفضح حراكه وفق

(١) برتراند راسل، م س، نفس الصفحة.

الرغبة لا المعرفة، ولا الكشف عن تناقض أدواته المنهجية، بل نضيف إلى ذلك الكشف عن اختلال النظرية العرقية ككل، وذلك من حيثية أخرى تتعلق بتطبيقها على الواقعة التاريخية لنشأة الفلسفة. ذلك لأننا نرى أن أفضل كشف لمحدودية «استدلال» النزعة العرقية على النشأة الابتدائية للفلسفة، هو تشغيل المنظور العرقي ذاته! إذ نعتقد أنه إذا أخذنا في تطبيق معيار العرق على التاريخ القديم، فلن تكون نتيجته سوى هدم نفسه بنفسه! لأن أطروحة المعجزة المرتكزة على العرق تتهافت عندما توزن بمقياس التاريخ نفسه التي تسعى إلى تفسير أحداثه أو بالأحرى تزييفها.

وآية ذلك أنه:

- إذا نظرنا بمعيار العرق سنلاحظ أن إيونيا المهد الأول لنشأة الفلسفة اليونانية لم تكن منطقة صفاء عرقي، بل منطقة اختلاط. ولننصت إلى أهل الدار أنفسهم، حيث نجد المؤرخ اليوناني القديم هيرودوت يتحدث عن إيونيا، فيشير إلى أنه «امتزج فيها ما لا يقل عن عشرة أعراق»[1].

- ولنأخذ المعيار العرقي نفسه، ولنوسع به النظر إلى الجغرافية السكانية للإغريق، بحثاً عن أكثر المناطق صفاء من الناحية العرقية، حيث سنجد أنها منطقة إسبرطة؛ بل إن الإسبرطيين هم من الناحية العرقية «دوريون»، وبحسب نظرة دعاة المركزية الأوروبية العرقية وعلى رأسهم رينان، فإن الدوريين هم

---

(١) طرابيشي، نظرية العقل، دار الساقي، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٦م، ص٨٨.

«الممثلون الأكثر نقاء للعرق الآري»[1]!

وهنا ينكشف مأزق آخر للمنظور العرقي الأوروبي. فمؤرخ المركزية الناظر إلى التاريخ الفكري لليونان بمنظار عرقي يقف عاجزاً، بل مشدوها أمام حالة إسبرطة، ولا يستطيع لها تفسيرا. إذ «منذ نحو العام ٥٠٠ ق.م ـ يقول موزس فنلي ـ لا يؤتى بذكر مواطن إسبرطي واحد عرف بنشاطه الثقافي»[2].

والسؤال المستفز للأطروحة العرقية هو إذا كان انبجاس العقلنة الفلسفية مشروطاً بالعرق ـ كما يحلو لدعاة المركزية الأوروبية أن يقولوا ويكرروا ـ فلماذا لم تنبجس هذه العقلنة إلا في المناطق المتصلة بالشرق والمختلطة به عرقياً؟ ولماذا ظل العرق الآري في إسبرطة عاجزاً عن أن يتفلسف؟

ـ بل حتى أثينا لا يمكن تفسير ظهور الفلسفة فيها بدون استحضار هجرة الفلاسفة إليها. أما التعليل العرقي فلا يستطيع تفسير هذا الظهور؛ لأنه يقف عاجزاً أمام الاستفهام عن سبب تأخر تفلسف أثينا، حيث لم يبدأ إلا في القرن الرابع قبل الميلاد؛ أي: بفارق قرنين كاملين عن بدء ظهور الفلسفة في مناطق الاختلاط العرقي (إيونيا).

ـ ثم إن الباحث المنهجي المناغم لقواعده ومبادئه هو الذي يستحضرها ويشتغل بها، وليس ذاك الذي يرفعها كشعارات ثم لما

---

(١) طرابيشي، م س، ص١٤٣.

(٢) موزس فنلي، الإغريق القدامى، ص٧٥، عن طرابيشي، م س، ص١٤٣.

يأت وقت العمل يضع يده على فمها لإخراسها وإسكاتها. نقول هذا لأننا نعتقد أن المؤرخ الغربي القاصد إلى تعليل ظهور الفلسفة بالتعليل العرقي لا يؤسس دعواه إلا بإخراس منهجه. ودليل ذلك أنه بالإضافة إلى الحالة الإسبرطية التي يقف عندها مشدوها صامتا، فإنه يقوم بتعليل عرقي على أساس إخفاء النسب العرقي! وتلك قمة المفارقة والتناقض! حيث تراه يتحدث عن بدء ظهور الفلسفة عند اليونان هكذا بكلام عام، دون تدقيق في عرقية الفلاسفة أنفسهم. والحال أننا إذا نظرنا بمعيار الإثنية العرقية سنلاحظ أن أول فلاسفة «اليونان»، أقصد طاليس، لم يكن آريا، بل كان فينيقياً؛ أي: من الجنس السامي؛ أي: الجنس الذي لا يعقل ولا يفكر على نحو تركيبي تجريدي، حسب مزاعم دعاة علو العرقية الآرية؛ يقول أفلاطون في كتاب الجمهورية»:

«طاليس بن إكسامياس، فينيقي، حسب هيرودوت، هو أول من حمل لقب الحكيم»[(١)].

وغالب الظن ان أنكسماندرس وكذا أنكسمانس كانا أيضاً من أصول فينيقية.

إذن يتأكد ما سلف أن قلناه، وهو أن الذي يودي بالمنهجية العرقية نحو التهافت ليس أكثر من تشغيلها.

لنلخص نتائج بحثنا السابق:

---

(١) Théophile Obenga,La géométrie égyptienne: contribution de l'Afrique antique à la mathématique, Harmattan, Paris 2003, p293.

بعد مؤرخ الفلسفة ديوجين اللايرسي الذي أشار، في القرن الثالث الميلادي، إلى النشأة الابتدائية للتفلسف عند اليونان، تطورت الفكرة، وخاصة بدءا من القرن التاسع عشر، نحو تفسير هذا الابتداء بكونه راجعاً إلى العبقرية اليونانية (هيجل، راسل، شاتلي...)، لكن فكرة العبقرية ستأخذ منحى عرقياً صريحاً مع إرنست رينان، ودي بور، وغوتيي... وهذا التطور في تحليل سؤال النشأة يكشف عن مأزق آلية الفصل التي نظر بها العقل الأوروبي إلى تاريخه القديم؛ لأنه لما قطع هذا التاريخ عما جاوره من تواريخ وحضارات عجز عن إيجاد تفسير معقول، فتوسل اللامعقول قصد تعليل تلك الواقعة التاريخية. أقصد لامعقول «العبقرية اليونانية»، ولامعقول «تفوق العرق الآري»، الذي يعطى بحد ذاته كبداهة لرفض كل مطلب للتعليل، مع أن الأطروحة العرقية لا تجيبنا عن سؤال مشروع هو:

لماذا ظل هذا العرق ساكناً طوال التاريخ القديم، ثم قرر فجأة أن ينبض بالفلسفة في القرن السادس قبل الميلاد؟!

لذا نرى أن آلية الفصل كان لا بد لها من أن تؤول إلى هذا المآل، إذ تفقر نفسها بنفسها، إذ لما تستبعد الأثر الشرقي لا تجد تعليلا من داخل السياق اليوناني قادراً على تفهيم ظاهرة النشأة، فتقول بـ«المعجزة»؛ أي: ذلك الانبثاق المدهش الذي يصعب تفسيره. فكان قولها بالمعجزة دليلا على عجزها عن التفسير العقلاني لظهور الفكر الفلسفي. ويكفي لإدراك اعتلال هذا التعليل، استعمال لفظ «المعجزة» لوصف ظهور الفلسفة عند

اليونان؛ فمدلول المعجزة هو بالضبط خرق الأسباب الجارية، واصطناع هذا النعت لوصف نشأة الفلسفة، يفضح حقيقة فعل مفكري ودعاة تلك المركزية؛ أي: أن عملهم كان في جوهره تقديم تصور يخرق في الصميم أسباب وعوامل نشأتها!

ومما يؤكد تهافت أطروحة الفصل، النظر في مآلها، حيث أوضحنا أنها استوت في نهاية القرن التاسع عشر وبداية العشرين، في صيغة فكرية عرقية تسعى إلى تبرير نشأة الفكر الفلسفي تبريراً بيولوجياً. والحال أن هذا التبرير كان بادي التهافت للأسباب التي أشرنا إليها من قبل.

وبهذا وذاك نؤكد ضعف قدرة فرضية الفصل على تفسير نشأة الفكر الفلسفي. فهل تكون أطروحة الوصل أقدر على بلورة تفسير أفضل؟



- ٣ -

أطروحة الوصل

إن كان لا خلاف على وجود فلسفة لدى اليونان، فإن الاستفهام الذي يشكل منطلق اختلافنا مع أطروحة النزعة المركزية، يخص طبيعة هذا الوجود وكيفية حدوثه وتكوينه:

هل كان «نشأة مبتدئة» أم «نشأة مستأنفة»؟

أو بلفظ آخر: هل بدأت الفلسفة في الظهور داخل السياق اليوناني، أم أن ظهورها فيه كان «نشأة مستأنفة» لصيرورة تطور فكري سابق ينبغي تتبع خيوطه في مسارات تنقلنا خارج المدار الجغرافي اليوناني؟

لنبدأ أولاً بالقول: إن أول من يؤكد «النشأة المستأنفة»؛ أي: أطروحة الوصل هم أصحاب الشأن أنفسهم؛ أي: فلاسفة اليونان الأوائل. وقد كان أولى بمؤرخي المركزية الأوروبية الذين تحدثوا عن الطبقة الأولى من فلاسفة اليونان، على نحو يرجع

نشأة التفكير الفلسفي إليهم على نحو مستقل عن أي صلة بالحضارات الشرقية، أن ينصتوا قليلاً إلى ما يقولوه هم أنفسهم في وصف مصادر تكوينهم الفكري.

٣ ـ ١ شهادات الفلاسفة الأوائل:

يروي جامبليك تلميذ فيثاغور أن أستاذه حكا له أنه سمع بطاليس الملطي فذهب إليه ليتعلم منه علم الرياضيات، ومكث معه يتعلم، فلما أعجب به طاليس، قال له إذا أردت أن تتعلم الرياضيات حقاً وتصير حكيماً مثلي، فعليك الذهاب إلى مصر؛ لأنني منها تعلمت الرياضيات. وأشار عليه على وجه أخص بالذهاب إلى علماء ممفيس وديوسبوليس. وقد استجاب فيثاغور إلى نصيحة طاليس فرحل إلى مصر وبقي فيها مدة اثنين وعشرين عاماً[(١)].

وإضافة إلى شهادة جامبليك، نجد أن إيزوقراط نفسه يشير إلى أن فيثاغور جاء بالفلسفة من مصر، حيث يقول: «إن فيثاغور الساموسي، تتلمذ على المصريين، فكان أول من أدخل الفلسفة إلى اليونان»[(٢)].

وفي كتاب الجمهورية يقول أفلاطون إن: «طاليس... تلقى تعليمه على الكهنة المصريين»[(٣)].

---

(١) Jean Philippe Omotunde, L'origine négro - africaine du savoir grec, v1, menaibuc, 2000, p51.

(٢) Philippe Omotunde, ibid, p55.

(٣) Philippe Omotunde, ibid, p56.

وحتى ديوجين اللايرسي، الذي ينافح عن ابتداء الفلسفة مع طاليس، نجده مرغما ـ بعد أن لم يجد لطاليس معلما داخل اليونان ـ على أن يشير إلى أنه تعلم خارج اليونان أي في مصر، يقول ديوجين: «لم يكن لطاليس معلم، باستثناء أنه خلال مقامه بمصر صاحب الكهنة»[1].

وعند بلوتارك ثمة نص ثمين بالنسبة لموضوع بحثنا هذا، حيث لا نجده يكتفي بالإشارة إلى تعلم فلاسفة اليونان الأوائل من الحضارات الشرقية، بل نجده يذكر أسماء حكماء مصريين علموا اليونانيين. يقول بلوتارك (٥٠ ـ ١٢٥م): «هذا ما أجمع عليه أكثر حكماء الإغريق، سولون، طاليس، أفلاطون، أودوكس، فيثاغور...، ليسورغ نفسه، زاروا مصر واتصلوا بالكهنة. ويقال بأن أودوكس تتلمذ على كونيفيس من ممفيس، وسولون تتلمذ على سونشيس السايسي، وفيثاغور على أوفيس الهيليوبوليتاني»[2].

وعند أرسطو نجد إشارة صريحة إلى أن ديموقريطس استلهم نظريته الذرية من الهند.

كما يتحدث هيرودوت في تاريخه عن الأثر الفينيقي في الكتابة اليونانية. إضافة إلى تأثير حضارات ما بين النهرين... ففي سياق بيان التأثير الحضاري البابلي يقول ول ديورانت:

---

(١) Philippe Omotund, ibid, p57.

(٢) Philippe Omotunde, ibid, p100.

«أخذت بلاد اليونان عن بابل نظام موازينها ومكاييلها، وساعتها المائية ومزولتها، ووحدات العملة المتداولة فيها، وهي الأبول Obol، والمينا Mina، والتالنت (الوزنة)، وقواعد علم الفلك، وآلاته، وسجلاته، وحسابه، ونظامها الستيني الذي يقضي بتقسيم السنة والدائرة والزوايا الأربع القائمة التي تتقابل في مركزها إلى ٣٦٠ جزءاً، وتقسيم كل درجة إلى ٦٠ دقيقة وكل دقيقة من هذه الستين إلى ٦٠ ثانية؛ ولعل معرفة طاليس علم الفلك عند المصريين، والبابليين هي التي أمكنته أن يتنبأ بكسوف الشمس، ولعل هزيود قد أخذ عن بابل فكرته القائلة إن الفوضى والعماء أصل الأشياء جميعها؛ وإن قصة إشتار وتموز لتشبه قصتي أفرديتي وأدنيس ودمتر وبرسفوني شبها يدعو إلى الظن بأن الأولى هي الأصل الذي أخذت عنه القصتان الأخريان»[(١)].

وكل هذه الإشارات وغيرها تتضافر لتؤكد أن حضارة اليونان لم تكن مفصولة عن سياقها التاريخي والجغرافي، بل بفعل كونها حضارة نشأت على الماء، وتطورت لديها الملاحة التجارية تطوراً بالغاً، فإنها كانت مدفوعة نحو الاتصال والتفاعل مع الحضارات الشرقية التي جاورتها وسبقتها إلى بلورة العلوم والمعارف.

إذن لم يكن مؤسسو الفكر الفلسفي اليوناني منعزلين عن حضارات الشرق، بل إن الشواهد التاريخية ـ حتى إذا شككنا في

---

(١) ول ديورانت، قصة الحضارة، ص١٧٤٣، ١٧٤٤.

ضعف سند أحدها، فإنه يعزز بغيره ـ تؤكد أن هؤلاء الذين يقال إن الفلسفة بدأت بهم، تتلمذوا على الفكر الشرقي ونهلوا منه.

وكل هذه الشواهد والنصوص القديمة تجعل من نظرية الوصل أكثر مصداقية من نظرية الفصل. ولمزيد توكيد لا بد من التوقف للنظر في الأثر الحضاري الشرقي في نشأة الفكر الفلسفي اليوناني، وهنا نكتفي ببيان أثر حضارات ثلاث هي الحضارة المصرية، والهندية، والفينيقية. لكن، توسيعاً للصورة واستكمالاً لها، لا بد أن نشير في البدء إلى وجود مؤثرات حضارية أخرى كالمؤثر الفارسي. ويكفي لتوكيد ذلك ما أشار إليه تلميذ أفلاطون يودكسوس الكندوسي عندما قارن بين الزرادشتية وفلسفة أستاذه. وداعي المقارنة هنا هو ذلك التشابه الملحوظ بين فلسفة الثنائية التي يرتكز عليها الفكر الزرادشتي والثنائية الأفلاطونية. وفي سياق البحث عن مصادر الثنائية الأفلاطونية ـ وكذا الفيثاغورية ـ يذهب أيضاً المؤرخ جثري نحو تعميق البحث في الفكر الفلسفي الصيني، التي تبدأ لائحته الثنائية بـ«اليانج/ين»[1].

لكن إذا كان من الممكن توكيد الصلة بين فارس واليونان باعتبار الجوار والصدام العسكري المتكرر، فإننا لا نطمئن لأخذ الصلة بين الفكر الصيني والفكر اليوناني مأخذا دون تشكيك. فالبحث التاريخي لا يتوافر له، في حدود مطالعاتنا، من الوثائق ما يكفي لتوكيد تلك الصلة، أو حتى تغليب الظن لفائدة

(١) مصطفى النشار، المصادر الشرقية، م س، ص١١٣.

وقوعها. لكن بالنسبة للحضارات الثلاث الأخرى التي سلف أن ذكرناها؛ أي: المصرية، والفينيقية، والهندية، فالصلة بينها وبين اليونان تستحق أن نقف عندها بتأن لتحليلها وبيان تعالقاتها؛ لأننا نعتقد أن ذلك شرطاً رئيساً لفهم نشأة الفكر الفلسفي اليوناني.

٣ ـ ٢ الأثر المصري في نشأة الفلسفة اليونانية:

في تحليل الأثر المصري في نشأة التفكير الفلسفي لدى اليونان، تقوم أطروحة الفصل المحكومة بعقدة المركزية الأوروبية، بنفي التاريخ، وليس استحضاره. وهنا يبدو ضعفها واختلال أساسها. فلنأخذ مؤقتا بفرضية الفصل، لنخلخل بناءها بافتراض شرط صحتها، وعملية الخلخلة هذه تقوم عندنا على استحضار ما تغيبه وتنفيه (أي: التاريخ، هذا الذي تزعم أنها تؤرخه وتعلل وقائعه)، فنقول:

تصح أطروحة المركزية الأوروبية لو:

١ ـ أن الحضارة اليونانية ونتاجها الفلسفي بدأ مبكراً بالقياس إلى بدء حضارات الشرق. لكن الواقع التاريخي لا يمكن أن يؤسس لشرط الصحة هذا. فإذا قارنا التوقيت الزمني لبدء الحضارة اليونانية بالتوقيت الزمني لبدء الحضارة المصرية مثلاً، سنجد فارقاً زمنياً هائلاً: «فالتاريخ المكتوب للحضارة المصرية القديمة مثلاً يعود إلى حوالي القرن الأربعين قبل الميلاد بينما لم تعرف بلاد اليونان الحضارة إلا منذ حوالي

القرن العاشر قبل الميلاد»[1].

وتصح أطروحة المركزية الأوروبية لو:

٢ ـ أن هذا السبق الحضاري ظل محصوراً في سياقه الجغرافي على نحو منعزل عن اليونان، فيكون ابتداء حضارة الإغريق بدءاً ذاتياً مستقلاً عن أي تأثر. والواقع عكس ذلك تماماً؛ لأن اليونان لم يكونوا يملكون ما يسد حاجتهم، إذ بفعل التضاريس الوعرة لم يتوسع النشاط الزراعي بشكل يكفيهم. وبفعل كون الجغرافية اليونانية عبارة عن جزر بحرية، فقد تطورت لديهم الملاحة التجارية بما تعنيه من تكثيف الاتصال بشعوب الحوض الشرقي للبحر الأبيض المتوسط؛ حيث كانت رحلات اليونان إلى مصر جد مكثفة.

وكانت أطروحة المركزية الأوروبية ستصح لو:

٣ ـ كان الاتصال بين اليونان ومصر مجرد تعالق اقتصادي محدود في تبادل البضائع والسلع التجارية. لكن المؤكد في قراءة تواصل الشعوب، أن التبادل لا ينحصر في مستوى البضاعة التجارية، بل عبرها ومن خلالها يتم تناقل السلع الفكرية أيضاً.

وكان من الممكن لصاحب أطروحة المركزية الأوروبية أن يزيف واقعة انتقال السلع الفكرية لو:

٤ ـ كان للإغريق وقت نشأة الفلسفة إرث فكري يمكن أن

---

(١) د. مصطفى النشار، مدخل جديد إلى الفلسفة، دار أنباء للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة ١، القاهرة، ١٩٩٨م، ص٢٧.

يجعلهم معتزين بذاتهم الثقافية، ومستشعرين شيئا من الاستعلاء يمنعهم من التأثر والتتلمذ على المصريين والأخذ عنهم. والحال أن التاريخ لا يمنح لداعي هذه الأطروحة ما يسمح له بإعلان وتوكيد هذا الزعم. فحتى المتن الفلسفي اليوناني يُظهر إعجاباً بالثقافة المصرية إلى حد استصغار الذات اليونانية في مقابلها.

وكان من الممكن لداعي أطروحة المركزية أن يبرر موقفه القائل بالنشأة الابتدائية المستقلة للتفكير الفلسفي لدى اليونان، لو:

٥ ـ أن أوائل فلاسفة الإغريق ـ الذين بدأت بهم الفلسفة في السياق الأوروبي ـ لم يزوروا مصر ولم يتواصلوا مع حضارتها. لكن الواقع التاريخي لا يمنح لهذا الداعي هذه الفرصة، حيث تواتر، في المتون والنصوص القديمة ـ سواء منها المتن التاريخي أو الفلسفي ـ القول بأن فلاسفة اليونان لم يزوروا مصر فقط، بل تتلمذوا على مدارسها الفكرية. إذ يروي هيرودوت أن «أكثر الفلاسفة السابقين على عصر سقراط قد زاروا مصر وأخذوا عن كهنتها علوم الرياضة والهندسة والفلك ومن هؤلاء طاليس وفيثاغور وديمقريطس وأفلاطون الذي تفيض كتابته عن مصر بالكثير من الإعجاب... وكذلك يشهد أرسطو بأن علوم الرياضة قد نشأت في مصر حين توفر لكهنتها الفراغ الضروري للتفكير النظري»[١].

---

(١) إيميل برهيه مقدمة تاريخه عن الفلسفة النسخة الفرنسية، عن أميرة حلمي، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨م، ص٢٦، ٢٧.

وطاليس الذي يقال: إن به ومعه ولدت الفلسفة كان من الذين زاروا مصر وتتلمذوا على مؤسساتها الفكرية. وقد أشرنا من قبل إلى روايات مؤرخين وفلاسفة قدماء أمثال جامبليك تلميذ فيثاغور، ورواية أفلاطون في متن «الجمهورية»... بل حتى ديوجين اللايرسي، الذي ينافح عن ابتداء الفلسفة مع طاليس نجده يقول: إن طاليس تلقى علمه في مصر.

وفيثاغور الذي يقال إنه نحت كلمة الفلسفة ـ وإن كنا نشكك في نسب تركيب لفظ الفلسفة إليه (انظر مبحثنا الأول) ـ نجد روايات عديدة، أشرنا إليها من قبل، تؤكد زيارته لمصر وتتلمذه على كهنتها، مثل رواية تلميذه جامبليك، وإيزوقراط، وبلوتارك... وغيرهم.

بل «أفاد ديوجين أن علاقة صداقة جمعت بين بوليكراتيس من جزيرة ساموس وبين ملك أماسيس ملك مصر، وأن بوليكراتيس سلم فيثاغور رسائل ليقدم بها نفسه إلى الملك الذي قدمه بدوره إلى الكهنة، أولا إلى كاهن هليوبوليس، ثم إلى كاهن ممفيس، وأخيراً إلى كهنة طيبة. وقد أهدى فيثاغور إلى كل منهم كأساً ذهبية»[١].

ويورد هيرودوت طقوساً خاصة خضع لها فيثاغور لكي يستحق الانتماء إلى المدرسة المصرية:

---

(١) جورج. جي.إم. جيمس، «التراث المسروق، الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة» ترجمة: شوقي جلال، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٦م، ص٥٥.

«وقيل... على لسان هيرودوت وجابلونسك وبليني أنه بعد أداء اختبارات عديدة من بينها الختان الذي فرضه عليه الكهنة المصريون أجيز له أخيراً الانضمام إلى جميع أسرارهم. وتعلم أيضاً مذهب التقمص الروحي وهو مذهب لم يكن له أي أثر قبل ذلك في الديانة اليونانية. وعرفنا كذلك أن معارفه في مجال الطب والتزامه بنظام غذائي له قواعد صارمة، كل هذا مايزه عن غيره باعتبار أنها أمور تخص مصر التي بلغ الطب فيها شأوا عظيما لا يدانيه أي مكان آخر. واكتسب معلومات في مجال الهندسة تتطابق مع حقيقة مؤكدة أن مصر مهد ذلك العلم. ولدينا زيادة على هذا آراء وأخبار بلوتارك وديمتريوس وأنتيستين الذين قالوا إن فيثاغور أسس علم الرياضيات بين اليونانيين وأنه قدم فدية إلى ربات الفنون عندما شرح له الكهنة خصائص المثلث قائم الزاوية»[١].

والتدقيق في النظرية الفلسفية المنسوبة إلى فيثاغور وقوانين المدرسة التي أسسها يدفعنا إلى القول بوجود قرابة وتشابه كبيرين بين الفكر الفلسفي الفيثاغوري ونظام الأسرار المصري. فبالنظر إلى طقوس المؤسسة الدينية المصرية، التي كانت محضن التفكير العلمي والديني، يمكن القول بأن فيثاغور لم ينقل إلى اليونان الفكر الرياضي والعلمي فقط، بل نقل أيضاً مجمل نظام هذه المدرسة.

وهنا ينبغي تحفيز البحث التاريخي في علاقة المؤسسة

---

(١) جورج. جي.إم. جيمس، م س، نفس الصفحة.

الدينية المصرية بالتوجهات الدينية والفلسفية اليونانية، حيث أن كثيراً من الملامح تُظْهِرُ أنه لم يكن ثمة تأثر فقط، بل تبعية. فمعبد دلفي الذي كان شعاره هو نفسه شعار الفلسفة السقراطية (اعرف نفسك)، وكانت كاهنته هي التي قالت بأن أعلم اليونانيين هو سقراط، يبدو أنه لم يكن مؤسسة دينية يونانية؛ بل كان اليونانيون ينظرون إليه بوصفه «مؤسسة أجنبية»، ولعل هذا ما يفسر إقدامهم على إحراقه. ولما أحرق المعبد ودمر، لم يفلح أعضاء المعبد في جمع التبرعات لإعادة بنائه، حيث بخل اليونانيون عليهم، فلم يجد هؤلاء من سبيل سوى طلب المساعدة من أحمس ملك مصر!

يقول جورج. جي.إم. جيمس: «احترق معبد دلفي عن آخره عام ٥٤٨ ق. وأعاد بناءه أماسيس أو أحمس ملك مصر من أجل الأخوة بأن خصص له منحة مالية تزيد عن الحاجة ثلاث مرات بما يساوي ألف طالين Talen (وحدة نقدية قديمة) و٥٠ ألف رطل من الشب. وتفيد المعلومات المتاحة أن المعبد نظم أعضاءه في رابطة دينية مشتركة لحماية أنفسهم ضد العنف السياسي وغيره. بيد أنهم كانوا فقراء إلى حد يتعذر معه توفير الأموال اللازمة من الأعضاء، ومن ثم قرروا جمع تبرعات من مواطني اليونان.

وبناء عليه طافوا في جميع الأراضي يسألون العون والمساعدة ولكن باءت جهودهم بالفشل. وقرروا زيارة الأخوة في مصر. وفاتحوا الملك أماسيس أو أحمس في الأمر والذي لم

يتردد باعتباره المعلم أو السيد الأعظم في التقدم لإعادة بناء المعبد. وقدم منحة تعادل ثلاثة أمثال المبلغ اللازم»[1].

بل حتى تصورات الوجود لدى اليونان فيما قبل الفلسفة، نجدها موصولة بالأثر الشرقي المصري. فالعقيدة الدينية الأورفية في كثير من مفاهيمها وطقوسها مأخوذة من الديانة المصرية القديمة، على ما يقول هيرودوت وبلوتارك. يقول ول ديورانت:

«كان علماء اليونان أمثال هيرودوت وبلوتارخ يرون أن العقيدة الأرفية القائلة بأن الخلق يحاسبون بعد موتهم على ما قدموا من خير وشر في حياتهم، وأن الاحتفالات التي كانت تقام لبعث دمترو وبرسفوني في إليوسيس، مأخوذة كلها عن عبادة إيزيس وأوزريس المصريين»[2].

وإذا حللنا الرؤية إلى العالم سواء في المتن الأسطوري اليوناني عند هيزيود، أو في أول تمظهر فلسفي مع طاليس، نلحظ أن ثمة قرابة مع الرؤية إلى العالم كما تبلورت في الديانة المصرية:

فمن حيثية فكرة التيوغونيا؛ أي: تفسير النشأة والانتظام في مملكة الألوهية والكون نلحظ أن أول «محاولة فكرية إنسانية لتفسير نشأة الكون والآلهة، وتوضيح أنساب هذه الآلهة أو مذهب شامل، ترجع تقريباً إلى مفكري مدينة أونو أو

(١) جورج. جي.إم. جيمس، م س، ص٤٨.

(٢) ول ديورانت، قصة الحضارة، ص١٧٤٣.

(هليوبوليس) في تاسوعهم المشهور، وقد تلت هذه محاولات مذهبية أخرى لعل أهمها مذهب (منف Menphis) الذي اتخذ من الإلـٰه بتاح خالقاً، ومذهب الأشمونيين الذي استبدل الثامون بالتاسوع، وجعل الإلـٰه تحوت على رأس هذا الثامون. وفي هذه المذاهب جميعاً يمكننا أن نرصد فكرة واحدة مهيمنة، هي عملية رد الآلهة جميعاً إلى إلـٰه واحد، خلقهم وخلق معهم الانسان والكون وسائر الموجودات.

هذه الفكرة المصرية، نجدها تظهر عند اليونان بشكل واضح، لدى هيزيود خاصة الذي جرى على النسق المصري في ثيوجينياه التي يقول فيها في البدء كان الخاوس أي الخلاء... ويستمر هيزيود فيبين كيف نشأ الليل الحالك من الخاوس، ثم كيف نشأت الأرض والسماء وسائر المخلوقات، وتظل تتوالد الأشياء حتى يصل بنا هزيود إلى زيوس الذي أنجبه كرونوس من ريا...

وقد نلاحظ بعض الاختلاف في تفاصيل نشأة الكون والآلهة، بين قدماء المصريين وهزيود، فبينما نجد أن هزيود يبدأ من العماء أو الخاوس، نجد البداية عند مفكري (أونو) هي النون أو المحيط الأزلي، وكذلك الحال في مذهب الأشمونيين. غير أن هذه الاختلافات التفصيلية لا تنفي أن الفكرة الأساسية واحدة، وأن المحاولتين تستندان إلى أساس واحد. وعلى أية حال فإن الماء الذي اتخذه المصريون بداية للخليقة، سيظهر أثره على مفكر آخر هو طاليس الملطي الذي قال بأن الماء هو أصل

الموجودات جميعاً»[1].

كما أن جوهر فلسفة أناكسيمندر؛ أي: فكرة الـ«أبيرون» أو اللانهائي نجد لها أصولاً مصرية، «ففي نصوص الأهرام يخاطب الملك إلٰه الشمس قائلاً: إن اسمك هو اللانهائي، وفي هذه النصوص نفسها، نجد أيضاً فكرة رد الخليقة إلى الماء»[2].

وثمة تشابه بين المذهب الأشموني وبين التفكير الديني اليوناني فإذا قارنا «النص الأشموني بالنصوص الأورفية لوجدنا تماثلاً فيما يتعلق بالعناصر الأولى للوجود وتسلسل الخليقة...»[3].

وفي الفلسفة الأخلاقية لا بد أن نلاحظ أن فكر بتاح حوتب (عاش حوالي ٢٧٠٠ق.م) الذي تتمحور أخلاقيته حول وجوب ضبط الشهوات وإعطاء الأولية للعقل على الهوى، يتشابه مع الفكر الأخلاقي لسقراط وأفلاطون، وهيراقليطس... وإن كانت الفكرة بحد ذاتها متداولة في مختلف الأنساق الحضارية القديمة.

كما أن فكرة الوحدانية التي أعلنها أخناتون يمكن أن نجد لها شبيها في نصوص بعض الفلاسفة اليونانيين الذين دافعوا عن وحدانية الإلٰه ورفضوا التعدد الوثني. وما يعزز هذا الافتراض هو أن مدينة «أخيتاتون» التي بناها أخناتون «في تل العمارنة ليعبد فيها

---

(١) د. حسن طلب، أصل الفلسفة، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الطبعة ١، القاهرة، ٢٠٠٣م، ص١٢٤، ١٢٥.

(٢) حسن طلب، م س، ص١٢٩.

(٣) النشار، المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، م س، ص٦٢ و٦٣.

الإلٰه الواحد. . . كان بعض المؤرخين يرجح أنه كانت هناك جالية مسينية (وهم من سيعرفون فيما بعد باليونانيين) موجودة في منطقة العمارنة التي استقر فيها أخناتون. فمن المرجح أن أفكاره قد انتقلت منهم أو عبرهم إلى بلاد اليونان في آسيا الصغرى مباشرة أو عبر كريت التي كانت تلعب في ذلك الوقت دور الوسيط بين مصر وبلاد اليونان»[١].

لكننا لا نريد بما سبق أن نقوم برد فعل معاكس، ينفي عن اليونان كل أصالة وإبداع في مجال التأسيس للفكر الفلسفي، كما كان شأن تلك المحاولة المختلة التي قام بها جورج. جي.إم. جيمس، الذي زعم أن «الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة»[٢]! فالموقفان معاً، سواء ذاك الذي ينطق بمنطق المركزية الأوروبية، أو هذا الذي يزعم أن كل المنجز الفلسفي اليوناني مسروق من مصر، يفتقران إلى البصيرة المنهجية المتوازنة في قراءات الحضارات ونواتج النظر والتفكير.

إن الأطروحة البديلة التي نريدها هي تلك التي تصل الفكر اليوناني بأصوله، مع الحرص على تقدير إضافته.

ومن ثم فما نريد قوله هو ما تقوله النصوص الفلسفية اليونانية ذاتها؛ أي: أن ثمة اتصالاً لا انفصالاً بين الإغريق والمصريين، وهو الأمر الذي يؤكد أن هناك تأثيراً للفكر المصري

---

(١) النشار، المصادر الشرقية، م س، ص٧٨، ٧٩.

(٢) جورج. جي.إم. جيمس، م س، ص٢٥.

القديم في الفلاسفة الأوائل. وهو التأثير الذي نعتقد أن إغفاله يشكل إعاقة معرفية لتأسيس قراءة تاريخية صحيحة قادرة على فهم وتعليل ظهور التفكير الفلسفي في السياق الأوروبي.

٣ ـ ٣ الأثر الفينيقي في نشأة الفلسفة اليونانية:

لاحظنا من قبل أن سؤال نشأة الفلسفة عند اليونان، لا يمكن أن يجاب عنه إجابة معقولة دون استحضار عواملها وأسبابها، التي تختزلها علاقات التواصل التي ربطت العالم اليوناني القديم بالشرق. ومن بين أهم العوامل التي كان لها دور مهم في عملية النشأة، عامل يتم تغييبه من قبل دعاة المركزية الأوروبية، بينما نراه عاملاً حاسماً في بروز الفكر الفلسفي اليوناني، وهو تطوير الأبجدية اليونانية. يقول جون بيير فرنان:

«لكي يتحدد مجال الأسطورة بالنسبة للمجالات الأخرى داخل عملية التقابل بين الميثوس واللوغوس اللذان أصبحا منفصلين ومتواجهين، وترتسم صورة الأسطورة الخاصة بالعصر الإغريقي الكلاسيكي، لكي يتم ذلك التحديد كان لزاماً توافر مجموعة من الشروط تفاعلت فيما بينها ما بين القرن الثامن والرابع قبل الميلاد وأدت إلى إحداث ابتعادات وقطائع وتوترات داخلية في العالم الذهني الإغريقي.

إن أول عنصر يجب أخذه بعين الاعتبار في هذا المستوى هو انتقال التفكير من التقليد الشفوي إلى أنواع متعددة من الأدب

المكتوب..»[1].

يشير فرنان في هذا النص إلى مسألة هامة تتعلق بتزامن نشأة الفلسفة مع انتقال اليونان إلى الكتابة. فإذا نظرنا إلى توقيت النشأة سنلاحظ أنها جاءت لاحقة للحظة تطور نوعي في النظام اللغوي الإغريقي. وبما أن ظهور الفلسفة اليونانية ارتهنت بتطور النظام اللغوي، فلا بد هنا ـ ضداً على نزعة المركزية الأوروبية ـ من استحضار الفضل الفينيقي. إذ كان إسهام الحضارة الفينيقية حاسماً في تطوير ذلك النظام اللسني؛ فمعلوم «أن الكتابة الأبجدية قد ابتكرت من قبل الفينيقيين في مطلع الألف الأول ق.م، وأنها انتقلت إلى اليونانيين في نحو القرن الثامن أو السابع ق.م، وأن هؤلاء الأخيرين قد استغرقوا قرنا آخر من الزمن قبل أن يطوروها ويضيفوا إليها الحروف الصوائت التي تحتاجها كتابة لغتهم (إذ أن الفينيقية؛ ككل اللغات السامية، لا تعرف سوى الصوامت)، فلنا أن نقدر أن اللوغوس ما كان له أن يعلن عن ظهوره قبل القرن السادس ق.م، وذلك هو القرن عينه الذي تهجى فيه طاليس بأول حروف الفلسفة. وليس من قبيل الصدفة أن تكون مدينة جبيل الفينيقية قد أضحت في ذلك القرن أيضاً أول مرفأ في العالم المتوسطي مصدر لورق البردي المستورد من مصر»[2].

وبما أن الفينيقيين من الجنس السامي، فلم تكن هذه الصلة

(١) Jean - Pierre Vernant, Mythe et société en Grèce ancienne Paris, François Maspero, p196.

(٢) طرابيشي، م س، ص٧٤، ٧٥.

المفسرة لتطور النظام اللغوي اليوناني، ترضي أصحاب المركزية الغربية العرقية؛ لذا نجدها عند تحليلها للحظة النشأة تسكت عنها قصدا. لكن لا شأن لنا بصمت المركزية الأوروبية، ويكفينا أن الإغريق القدامى أنفسهم نطقوا معترفين: «بمديونيتهم تلك للفينيقيين، سواء تصريحاً بلسان هيرودوتس (التاريخ، ك٥، ف٥٨)، أو ضمنيا من خلال احتفاظهم من الأبجدية الفينيقية بأشكال حروفها وترتيبها وأسماء رموزها»[١].

يقول هيرودوت متحدثاً عن اليونان «لقد استعاروا حروفهم من الفينيقيين الذين علموهم إياها، واستعملوها بعد تعديل طفيف، وإذ استعملوها أطلقوا عليها كما هو حق ـ نظراً لأن الفينيقيين هم الذين أدخلوها إلى اليونان ـ اسم فوينيقيا phoinikeia»[٢].

وفي سياق بيان التأثير الثقافي الفينيقي في الفكر والحضارة اليونانية يقول ول ديورانت:

«وكان أثر فينيقية في اليونان لا يزيد عليه إلا أثر مصر نفسها. فقد كان تجار صور وصيدا المغامرون وسيلة طوافة لنقل الثقافة، ونشروا في جميع أقاليم البحر الأبيض المتوسط علوم مصر والشرق الأدنى، وصناعاتهما، وفنونهما، وطقوسهما

---

(١) طرابيشي، م س، ٧٥.

(٢) هيرودوت، التواريخ، ك٥، ف٥٨، طبعة فرنسية ـ يونانية مزدوجة، تحقيق وترجمة: ف. لوغران، منشورات الآداب الجميلة، ط٣، باريس، ١٩٦٨م، ص١٠٢، ١٠٣، عن طرابيشي، م س، ص٧٧.

الدينية. ولقد بز الفينيقيون اليونان في صنع السفن ولعل اليونان قد أخذوا هذه الصناعة عنهم؛ وعلموهم كذلك أساليب في طرق المعادن، والنسيج والصباغة خيراً من أساليبهم، وقد اشتركوا مع كريت وآسية الصغرى في نقل الصورة السامية للحروف الهجائية إلى بلاد اليونان بعد نمائها وتطورها في مصر واليونان وسوريا»[١].

٣ ـ ٤ الأثر الهندي في نشأة الفلسفة اليونانية:

وفيما يخص أثر الحضارة الهندية؛ لا بد من الإشارة إلى أن الفكر الفلسفي الهندي ظل لمدة طويلة قابعاً في هامش القراءات والموسوعات التي تسعى إلى وصف تاريخ الفكر. ورغم الانتماء العرقي الآري للهند، فقد همشتها المركزية الأوروبية، مثلما همشت النتاجات المعرفية لغيرها من الحضارات؛ لأنها ظلت مشغولة بالتأسيس للمعجزة اليونانية، جاعلة من السياق اليوناني مبتدأ التفكير الفلسفي والعلمي، ومن كل ما لحقه من نتاج حضاري، حلقة في سلسلة صيرورة متصلة بهذا السياق، ومنبثقة عنه تحديداً.

في إطار هذه النظرة يندرج موقف أحد زعماء المركزية الأوروبية دي بور، في كتابه «تاريخ الفلسفة في الإسلام»، الذي يقول بلغة استعلائية ساخرة: «أما الفلسفة فلا ريب في أنها من ثمار العقل اليوناني، وما يكون لنا أن نُسّاير روح العصر، فنجعل

(١) ول ديورانت، قصة الحضارة، صفحة رقم (١٧٤٣).

لآراء نساك الهند المتصلة بلبن البقر مكاناً من كتابنا أكبر مما ينبغي لها»[١].

بل رغم الإسهام المعرفي المتميز للهند في مجال الرياضيات، واقتدارهم الفريد على تمثل مفهوم بالغ التجريد، أقصد مفهوم العدم، وصياغته رياضياً، بابتداع رقم «الصفر» الذي سيكون من أهم شروط تطوير الجبر، نجد دي بور يقول بكل تعال: «ونكاد لا نجد هندياً واحداً نفذ عقله إلى إدراك الرياضيات البحتة؛ بل بقي العدد عندهم على الدوام شيئاً مادياً حسياً، مهما بلغ في الكبر»[٢].

ومن الملحوظ أن دي بور، الذي لم يجد هندياً واحداً نفذ إلى الرياضيات البحتة، لم يستفد من كتب التراث الإسلامي التي اعتنت بتاريخ الحضارات، إذ كانت نظرة المؤرخ العربي أكثر نضجاً من نظرته، حيث لم ينح هذا المنحى في استصغار حضارات الشعوب ونتاجاتها، إذ رغم قلة الوثائق والنصوص والشواهد التي كانت بين يديه، فإننا نجد عنده تقديراً كبيراً للفكر الفلسفي الهندي، ومثال ذلك ما يقوله اليعقوبي في تاريخه: «الهند أصحاب حكمة ونظر، وهم يفوقون الناس في كل حكمة، فقولهم في النجوم أصح الأقاويل، وكتابهم فيه كتاب «السندهند» الذي منه اشتق كل علم من علوم مما تكلم فيه اليونانيون والفرس

---

(١) ت.ج. دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، م س، ص١٧.

(٢) دي بور، م س، ص١٨.

وغيرهم... ولهم في المنطق والفلسفة كتب كثيرة في أصول العلم، منها كتاب طوفا في علم حدود المنطق»[1].

وهذه الإشارة إلى الحكمة والمنطق الهنديين عند اليعقوبي، رغم ما فيها هي الأخرى من مبالغة، لا بد أن تلفت الانتباه وتدعونا إلى التحقيق. فلننظر إلى هذا السياق الحضاري الهندي لتحديد نوعية علاقته بمدار السياق اليوناني، لتقييم خصوصيته الفلسفية. والهاجس الذي يوجهنا هنا يمكن صياغته استفهامياً بسؤالين اثنين:

هل كان الفكر الفلسفي الهندي مؤثراً أم متأثراً بالفكر اليوناني؟

هل كان موصول الصلة به أم مقطوعها؟

قد يلاحظ القارئ أننا صغنا التساؤلين السابقين بجدل التأثر والتأثير بين الفكرين الفلسفيين الهندي واليوناني، والحقيقة أن هذه الصياغة يفرضها توقيت النشأة. حيث أن بداية الفلسفة الهندية متزامنة مع بداية الفلسفة اليونانية، وحتى إذا قلنا بالسبق الهندي فلا ينبغي أن يذهب إلى أكثر من قرن أو قرن ونصف، على اعتبار أن كتب اليوبانيشاد والرسائل البوذية والجاينية كلها ترجع إلى القرنين السابع والسادس ق.م.

ومن الملحوظ أن دعاة المركزية الأوروبية لما نظروا إلى

---

(١) تاريخ اليعقوبي، تح م.ث. هوتسما، منشورات إ.بريل، لايدن ١٩٦٩م، ص١٠٥. عن طرابيشي، م س، ص١٠٢.

الفكر الفلسفي الهندي راعهم وجود خصائص فلسفية رصينة، فتعلقوا بهذا التزامن التاريخي ليقولوا بناء عليه إن الفلسفة الهندية هي التي نقلت وتأثرت بالفلسفة اليونانية وليس العكس.

لنأخذ كنموذج على ذلك موقف أحد المنافحين عن دعوى المعجزة اليونانية، جون برنت، الذي يقول: «إننا لا يمكن أن نتحدث عن فلسفة لدى المصريين أو البابليين، أما الذين يمكن أن ننسب لهم فلسفة من القدماء فهم الهنود. ولكننا على الرغم من ذلك لا يمكن أن نرجع الفلسفة اليونانية إلى الهنود، بل الأقرب إلى الحقيقة أن نقول إن الفلسفة الهندية هي التي تأثرت بالفلسفة اليونانية»[(١)].

إن برنت بهذا الحكم الجازم يتناسى أن اليونان، باعتبارهم شعب الملاحة التجارية، هم الأكثر تنقلاً وسفراً، ومن ثم إذا جاز له توكيد الاتصال بين الفلسفتين اليونانية والهندية، فإن التأثر سيكون أكثر لدى الشعب المتنقل (اليونان) لا الشعب المستقر في جغرافيته (الهند).

بيد أننا، إذ ننتقد موقف برنت، لا نقول بأن الفلسفة الهندية لم تتأثر باليونانية، بل موقفنا كما سنبينه بوضوح لاحقاً، هو وجود جدل التأثر والتأثير بينهما نتيجة تواصلهما وتزامن نشأتيهما.

كما أن ما يدفعنا إلى التشكيك في موقف برنت هو النص

---

(١) J.Burnet, Early Greek Philosophy, London, p1.

نقلاً، عن أميره حلمي، م س، ص٢٢.

الفلسفي اليوناني القديم نفسه، حيث يؤكد وجود التأثر والاستفادة من الهند. مثال ذلك ما قاله أرسطو عند تحليله لمصادر فلسفة ديموقريطس، حيث أشار إلى أنه جاء بالنظرية الذرية من الهند. وحتى أرسطو نفسه لا نستبعد أن يكون قد استفاد من المنطق الهندي، إذا أخذنا برأي المؤرخ الألماني جورس الذي يقول بأن الإسكندر اقتنى بعد غزوه الهند «بعض المصنفات في الفلسفة والمنطق وأرسلها إلى أستاذه أرسطو»[1].

كما أن الشبه كبير جداً بين مبادئ الفلسفة الفيثاغورية والفلسفة الدينية الهندية، وما يعزز القول بتأثر فيثاغور بالفكر الهندي، الإشارات التاريخية (رواية أبولائيوس مثلاً) القائلة بأنه زار الهند ودرس على البراهمة.

والواقع أن التشابه كبير بين كثير من مبادئ فلسفة الأوبانيشاد ومرتكزات الموقف الفلسفي الفيثاغوري والأفلاطوني، فيما يخص النفس والرؤية إلى الوجود، فنظرية «التناسخ» (أو «سامارا» بالتعبير الهندي) حاضرة عند الفيثاغورية، وكذا في المتن الأفلاطوني، وخاصة في محاورته «فيدون»، حيث سيرفض أفلاطون المعتقد الهوميري القائل بفناء النفس في الـ«هادس»، ويأخذ بالمعتقد الهندي القائل بالتناسخ.

كما نجد في المتون الفلسفية اليونانية إشارات تثبت حضور مفكرين هنود إلى اليونان، لكن هذه النصوص ذاتها لا يمكن أن

(١) السيد أبي نصر أحمد الحسيني، الفلسفة الهندية، الطبعة ١، القاهرة، ب ت، ص٨.

تكون إثباتاً لوجهة النظر القائلة بأن الفلسفة الهندية هي فقط التي تأثرت بالفلسفة اليونانية؛ لأنها لا تقدم حضورهم بوصفه تلمذة، بل حضور نقاش وجدال؛ أي: أنها تؤكد لقاء منظومة فكرية بمنظومة أخرى، وليس لقاء التلمذة بالأستاذية. لنأخذ مثلاً ما رواه أريستوكسنيوس التارينتي الذي يتحدث عن حوار جرى بين حكيم هندي وسقراط عندما سأله الهندي: «إنك تدعو نفسك فيلسوفاً، فبماذا تشتغل؟».

فأجاب سقراط بأنه يدرس الشؤون البشرية. فأخذ الهندي يضحك قائلاً: «إنه يستحيل على المرء أن يفهم الشؤون البشرية ما لم يدرك الشؤون الإلٰهية أولا»[1].

ورغم أننا لا نريد أن نحمل هذا النص فوق ما يحتمل، فإنه رغم جزئيته يكشف عن وجود اتصال بل حوار مع الفكر الهندي بلغ مرتبة الجدل والنظر النقدي. وهو ما يمكن أن يعزز فرضيتنا بكون الفكر الفلسفي اليوناني كان على تماس مع هذا الفكر ومطلعاً عليه. وهذا ما يدفعنا إلى الافتراض بأن الفلسفة اليونانية تجاذبت علاقات مثاقفة مع الفكر الهندي.

إضافة إلى ذلك فإن سياق المقارنة بين تطور الفكر المنطقي في الهند، والمنطق اليوناني، يدفع إلى الافتراض بأن المنطق الرواقي اليوناني لا يستبعد أن يكون قد تأثر بالمنطق الهندي.

---

(١) جورج سارتون، تاريخ العلم، ٢/ ٧١، نقلاً عن مصطفى النشار، المصادر الشرقية، م س، ص١٠٤.

وقد لاحظ الفيلسوف اليوناني كليمنت الإسكندري التشابه الكبير بين مبادئ الفلسفة اليونانية ـ وخاصة الأفلاطونية ـ والفلسفة الهندية فانتهى إلى القول بـ«أن اليونان سرقوا الفلسفة من البرابرة». ولفظ البربر، كما أشرنا من قبل، يطلق في النص اليوناني القديم على الشعوب غير اليونانية.

إن حديث النصوص التاريخية القديمة عن زيارة كبار فلاسفة اليونان إلى الهند أمثال فيثاغور وديموقريطس وأنكساغورس . . . كلها إشارات تشكك في أطروحة الفصل، وتؤكد نقيضها. وهو التوكيد الذي يمكن أن نعززه بما ذهب إليه شوبنهور عندما أعلن صراحة أن فيثاغور وأفلاطون انتحلا الكثير من الأفكار الفلسفية الهندية.

ولقد بَيَّنَا من قبل آلية اشتغال النزعة المركزية الأوروبية، وقلنا أنها تحرص على جعل الفكر الفلسفي اليوناني أصلاً بلا أصل؛ ولذا تنحو نحو قطع التأثير الخارجي عنه. وإذا ما رأت فلسفة مجاورة له، فإنها عندئذ تلقي آلية الفصل والقطع، وتستعيض عنها بآلية الوصل. وكأن العقل اليوناني لا يشبه عقول باقي الكائنات البشرية، فلا يليق به أن ينظر أو ينصت إلى فكر آخر ويتأثر به!

والواقع أن ما يناسب هذه الصورة التي ترسمها النزعة المركزية الأوروبية لعقلها اليوناني، ليس غير صورة جمجمة عمياء صماء!

وقد لاحظنا، فيما يخص موضوعنا هنا؛ أي: علاقة الفلسفة اليونانية بالهندية، أن هذه المركزية حريصة على وصل الثانية بالأولى وليس العكس (انظر نص جون برنت الذي أوردناه سابقاً)، وقد أشرنا إلى ما يعترض هذا التصور الأورو ـ مركزي من عوائق (نصوص فلاسفة اليونان أنفسهم ـ واقع الجغرافيا اليونانية التي كانت تلقي بهم رغما عنهم إلى خارج مدارهم للتجارة والتواصل مع غيرهم . . .)، لكن رغم كل ذلك فإننا نحترس من أن نقع في بديل للنظرة الأورو ـ مركزية يكون من نفس طينتها؛ أي: يشتغل بآلية وصل معكوسة. حيث نعتقد أن سياق نشأة التفكير الفلسفي اليوناني والهندي هو سياق جدل التأثر والتأثير بما يفيده من وجود تواصل وتفاعل في الاتجاهين معاً. فلسنا مسكونين بوسواس نقيض لوسواس التمركز الأوروبي حول أناه، بل نقول إن التأثير هنا جدلي، إنه أقرب إلى صيغة المثاقفة، وليس صيغة التأثير من جانب واحد.

لكن هذا التأثير المتبادل لا يعني محو خصوصية كل منهما، فالنظر في سياق تطور الفكر الفلسفي الهندي يؤكد أنه احتفظ بخصوصيته. ويكفي هنا أن نشير إلى التطور النوعي للبحث المنطقي. ونحيل هنا على ألكسندر ماكوفلسكي «الذي عمل زهاء عشرين عاماً في إعداد كتابه «تاريخ المنطق»»[1]؛ حيث «لا يؤكد فقط وجود فلسفة هندية، حتى بالمعنى اليوناني للكلمة، بل كذلك

(١) طرابيشي، م س، ص١٠٣.

وجود منطق هندي لا يقل أصالة و«عقلانية» عن المنطق الأرسطي، كما لا يقل عنه قابلية للتعريف بأنه «علم الفكر» و«علم قوانين العقل» و«علم نظرية المعرفة»»[1].

وإذا نظرنا إلى تطور الفكر الفلسفي الهندي سنلاحظ أنه لا يقل ثراء وتنوعاً عما شهدته اليونان، ولقد قدر بعض المؤرخين المذاهب الفلسفية الهندية «بستة عشر مذهباً»[2]. وقد أدى الجدل والصراع بين هذه المذاهب المختلفة «منذ وقت مبكر إلى تطور خارق للمألوف للمنطق ولنظرية المعرفة»[3].

---

(١) طرابيشي، م س، نفس الصفحة.

(٢) طرابيشي، م س، ص١٠٧.

(٣) طرابيشي، م س، نفس الصفحة.



ـ ٤ ـ

في طبيعة السياق الثقافي والمجتمعي اليوناني زمن ظهور الفلسفة

يتبين مما سبق أن الأطروحة التي نعتمدها في تحليل تاريخية الفكر الفلسفي، تقوم على لحاظ منهجي ينظر إلى نشأة الفلسفة اليونانية بكونها «لحظة تالية» لا «لحظة بادئة»؛ أي: أنها حلقة في سلسلة صيرورة فكرية تنغرس جذورها عميقاً في خلفية تاريخ حضارات الشرق القديمة، ومن ثم فإن فهم ظاهرة النشأة يستلزم تفعيل آلية الوصل لاستحضار العوامل الخارجية التي أمدت اليونان بجملة من المعارف، التي كانت مستنداً ضرورياً لظهور الفلسفة في السياق الثقافي والمجتمعي اليوناني.

لكن رغم نقدنا لأطروحة الفصل، وتوكيدنا على أهمية ضديدها؛ أي: أطروحة الوصل التي تَتَقَوَّم باستحضار المؤثرات الخارجية الحاصلة من حضارات الشرق، وبيان مقدار إسهامها في

نشأة الفكر الفلسفي اليوناني، فإننا نعي أنه مهما كانت وفرة وقيمة العامل الخارجي، فإنه، في نظرنا، لا يكفي وحده لتعليل قيام نمط معرفي جديد داخل مجتمع ما، ما لم تكن ثمة دوافع داخلية ساعدت من جهة على استقبال الوافد الثقافي الخارجي، وأملت من جهة ثانية على النخبة الفكرية لذلك المجتمع وجوب تفاعل من نوع خاص مع ذلك الوافد، يتجاوز مستوى الترف الذهني إلى مستوى الاستمداد الثقافي الواعي، الذي وصل في حالتنا هذه إلى درجة إحداث تغيير جوهري بالانتقال إلى بلورة نمط فكري جديد مغاير للسائد؛ لذا فآلية الوصل، بما تعنيه من استحضار للأثر الشرقي في نشأة الفكر الفلسفي، لا ينبغي أن تنسينا تقدير السياق الثقافي والمجتمعي اليوناني بعوامله وتفاعلاته الداخلية.

وبَيِّنٌ هنا أن استحضارنا للعوامل الداخلية ليس على نهج داعي «أطروحة المعجزة اليونانية»، الذي يتعلق بالعبقرية الآرية للشعب الإغريقي، فينزلق إلى صوغ تعليل بيولوجي لظاهرة فكرية؛ إنما نقصد بالعوامل الداخلية حاجات سوسيو ـ ثقافية تساندت فيما بينها لاستقبال الوافد والتأسيس عليه لإبداع الوعي الفلسفي، وليس مجرد تعليق التفسير على مجرد دم آري يجري مجرى العروق!

وبعد أن أوضحنا مصادر المؤثر الوافد، ننتقل الآن إلى بيان الشرط السوسيو ـ ثقافي الذي حفز استقبال ذلك الوافد. وتنظيماً لبحثنا سنقارب موضوعنا هذا بأربعة استفهامات نراها ضرورية لفهم طبيعة ذلك الشرط:

أولها وثانيها سؤالان يخصان التحديد الدقيق لإحداثيات الزمان والمكان حتى نضبط مجال بحثنا، وهما:

١ ـ لماذا بدأت تلك النقلة الفكرية من الخطاب الأسطوري (الميثوس) إلى الخطاب الفلسفي (اللوغوس) في القرن السادس قبل الميلاد بالضبط، وليس قبله أو بعده؟

٢ ـ لماذا حدثت هذه النقلة في جزيرة إيونيا قبل غيرها من الجزر والمناطق اليونانية؟

أما ثالثها فيخص تحديد الحاجة، أو الضرورة التاريخية التي اضطرت النخبة الفكرية اليونانية إلى ابتداع نمط التفكير الفلسفي؛ حيث نجيب عن المطلب التالي:

٣ ـ ما الدوافع التي دعت اليونان إلى الانتقال إلى خطاب معرفي جديد (الخطاب الفلسفي)، وعدم الاكتفاء بنمط التفكير الذي كان سائداً (أي: نمط التفكير الأسطوري)؟

ورابعها، استفهام نطلب به وصل الوافد بالسائد، حيث نحيل على مبحثنا السابق لبيان العوامل التي جعلت سد هذه الحاجة ممكنة، وبذلك نهدف إلى جواب المطلب التالي:

ما الإمكانيات التي ساعدت على ظهور نمط معرفي جديد (الفلسفة) ومكنت لوقوعه وتجذره في السياق الثقافي اليوناني؟

أما عن سبب طرح السؤال الرابع، فراجع إلى أن السؤالين الأول والثاني هما مجرد موجهين إلى إيضاح دلالة توقيت ومكان ظهور الفلسفة في السياق التاريخي اليوناني. والسؤال الثالث

بحث في ماهية الحاجة التي دفعت الإغريق إلى بلورة نمط التفكير الفلسفي، مع مقارنته بنمط التفكير الذي كان سائداً قبله؛ أي: التفكير الأسطوري، لبيان الوظيفة الثقافية والاجتماعية التي جاءت الفلسفة لتؤديها؛ ولذا بعد جواب السؤالين الأول والثاني؛ أي: تعليل الظهور الفلسفي للوعي في ملطية زمن القرن السادس قبل الميلاد، وما سيتوافر لدينا، خلال ذلك الجواب، من بيان للشروط التاريخية التي زامنته، وبتحليل نوعية الحاجة أو الضرورة التي استلزمت ذلك الانتقال من «الميثوس» إلى «اللوغوس» (جواب السؤال الثالث)، سيكون مطلبنا في السؤال الرابع تحليل العوامل التي مكنت من إشباع تلك الحاجة؛ لأننا نعتقد أن وجود حاجة ما لا يستلزم بالضرورة وجود القدرة على إنتاج ما يشبعها؛ بل لا بد بالإضافة إلى وجود الحاجة، واستشعار الرغبة في سدها، من وجود الإمكانيات الكفيلة بتحقيق ذلك. وهذا ما سنحاول تأسيس جوابه بتركيب الممهدات والعوامل التي هيأت لظهور نمط الخطاب الفلسفي.

إنها أربعة تساؤلات نعي طبيعتها المتداخلة والمترابطة؛ لذا فتفكيكها هنا لازم عن ضرورة منهجية ليس غير.

٤ ـ ١ في التأطير الزمكاني للنشأة:

يحتاج خبر المؤرخ إلى مبتدأ. ومبتدأ المؤرخ عند تأريخه لحدث ما هو تعيين زمن ومكان وقوعه، إذ بدون ذلك يصير الخبر/الحدث خارج مؤشرات الصيرورة التاريخية؛ فلا ينتظم له

لاحق بسابق، ومن ثم ينفلت من مقاييس التَّأْريخ؛ لذا نلاحظ أن المؤرخ عندما يلقى أحداثاً لا يتوافر له ضبط زماني موثق يُعَيِّنُ لحظةَ بدئِها بدقة، فإنه يحاول تحديدها، ولو على وجه التقريب؛ ليتمكن من إمساك خيط الصيرورة وتتبعه؛ وذلك لأنه يدرك أن تجريدَ الحدث من زمانه ومكانه هو تجريدُ فعل التَّأْريخ من أساسه الذي يُمَكِّنُهُ من الضبط والتوثيق، والتقدم إلى وصف الواقعة التاريخية وفهمها. وهكذا نجد أن الأحداث التي لا يتوافر للمؤرخ ضبط زمانها تصير عصية منفلتة.

ونحن في كتابنا هذا أمام حدث فكري هائل، من حيث مداه وأبعاده، هو حدث نشأة الفلسفة اليونانية، الذي كان ذا وقع وأثر مقدرين، ليس فقط في تاريخ الفكر الأوروبي، بل حتى في كثير من تواريخ الفكر الإنساني الأخرى، التي تجاذبت الصلة به، ومنها تاريخنا الإسلامي الذي شهد ـ خاصة في القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي ـ حركة تواصل مكثفة مع النتاج الفكري الإغريقي.

فمتى وأين بدأ العقل اليوناني تفلسفه؟

نلقى أنفسنا هنا أمام مبتدأ المؤرخ؛ أي: سؤال تحديد زمان الحدث ومكانه. لكن لحسن الحظ ليس ثمة مشكلة في تعيين هذا المبتدأ. فنحن إذا كنا لا نوافق المؤرخ الغربي، المتمذهب بنزعة المركزية الأوروبية، في تحديد مبتدأ حدث التفكير الفلسفي عامة، فإننا لا نختلف معه في مبتدأ التفكير الفلسفي اليوناني خاصة.

حيث لا خلاف بين المؤرخين حول زمن ومكان بداية نشأة الفلسفة اليونانية. إذ يذهب الجميع إلى القول بأن حدث النشأة ظهر في القرن السادس قبل الميلاد في جزيرة ميلوتوس ـ ترجمها المترجم العربي بـ«ملطية»، وهي اليوم منطقة من جغرافية تركيا لا اليونان، وقد تم تدمير المدينة من قبل الغزو الفارسي عام ٤٩٤ق.م ـ حيث ظهر جمع من المفكرين الذين نظروا نظرة جديدة إلى مسألة الوجود، بعد أن لاحظوا تغيره وتنوعه؛ فتساءلوا عن أصله التكويني الأول؛ ولقد كان سؤال الأصل الأول (الأرخي باليونانية) هو اللحاظ الذي هيمن على بداية النظر الفلسفي الكوسمولوجي، كما كان هذا السؤال هو المشترك بينهم جميعا؛ بيد أنهم اختلفوا في جوابه، فكان ذلك كله؛ أي: ذاك السؤال وتلك الاختلافات التي ميزت، منذ البداية، الجواب الكوسمولوجي، إيذاناً بيقظة الوعي وحَفزاً لانطلاق روح التفلسف.

كما لا يختلف المؤرخون على أن أول هؤلاء الذين ابتدأ بهم اللوغوس الإغريقي هو طاليس.

فلنأخذ من هذا وذاك نقطة بدء عملنا. ولنعد إلى ملطية لحظة ظهور التفكير الفلسفي فيها، لننظر إلى التحولات التي زامنت ظهور الفلسفة قبيل وخلال القرن السادس قبل الميلاد. ومدخلنا إلى ذلك تحليل البنية المكانية والصيرورة الزمنية لتشكيل التاريخ اليوناني القديم.

لكن لا بد، في هذا السياق من التوكيد على أمر ذي أهمية بالغة في نظرنا، وهو أننا لا نجعل بين تضاريس جغرافية اليونان وتضاريس فكرها الفلسفي تعالقاً حتمياً؛ لذا فوصف المكان لا يرد عندنا هنا إلا كجزئية من مشهد بالغ التنوع ومتعدد المكونات. جزئية كان لها دور مثلما كان لغيرها من الجزئيات. بل نرى لبعض ذاك الغير مقداراً من التأثير أكبر من تأثير المكان ذاته. حيث نعتقد أن التفسير البيئي/الإيكولوجي للحضارات لا يمكن أن يستقيم بالإصرار على ممارسة خطأ منهجي يقوم على المبالغة في تقدير الشروط المكانية والمناخية ... بينما الصواب هو أن تلك الشروط لا تؤدي دورها إلا بمقدار ما تساعدها وتساندها شروط أخرى لتأديته. فالمكان والمناخ بالنسبة لعملية إنتاج الحضارة نراهما أدوات للاستعمال، لا أدوات عاملة بمحض ذاتها. والنتاج الفكري بطبيعته نتاج مركب، ولا يمكن تفسير التركيب ببعد أحادي، وخاصة إذا كان ذلك البعد ـ كما هو حال البعد البيئي/الإيكولوجي ـ من غير طبيعة فكرية.

لذا، بعد هذا الاحتراس، يمكن الآن أن نستحضر مكان النشأة دون أن نخشى من الانزلاق في المبالغة في تقدير دوره. ثم بما أن المكان لا ينفصل عن الزمان فلا بد بعد وصف المشهد الجغرافي من بيان تاريخية التشكيلات الحضارية التي تعاقبت على سطحه، قبيل وخلال نشأة الفلسفة.

أ ـ مكان النشأة:

تعد بلاد اليونان أقرب منطقة من القارة الأوروبية إلى الشرق، حيث تقع «في أقصى الطرف الجنوبي الشرقي من القارة الأوروبية والمطلة على البحر المتوسط وتكاد تلامس شبه جزيرة الأناضول عبر مئات الجزر المنتشرة في المنطقة الفاصلة بينهما. وهذا ما جعل اليوناني يولي وجهه شطر الشرق دائماً في فترات حضارته الأولى»[(١)].

ومن الناحية التضاريسية تعد جغرافية اليونان منطقة جزر مخترقة بسلاسل جبلية عصية؛ حيث تغطي الجبال ثمانين في المائة من المساحة. ورغم أن «هذه الجبال غير شاهقة الارتفاع فمتوسط ارتفاعها لا يزيد على ٨٠٠٠ قدم في أغلبها، فإنها تعمل كحواجز طبيعية بين السهول وتحول دون الاتصال بين الجماعات المختلفة، وتجعل التنقل شاقاً بين منطقة وأخرى.

ومن ثم فقد انقسمت بلاد اليونان إلى أقاليم تكاد تكون معزولة عن بعضها البعض إلا من ممر ضيق بين المرتفعات الجبلية أو شريط على ساحل البحر»[(٢)].

وقد كانت لحركة الانكسارات الجيولوجية أثرها في البنية التضاريسية لليونان، «حيث غزا البحر العديد من الوديان وحولها

---

(١) د. إبراهيم عبد العزيز جندي، معالم التاريخ اليوناني القديم، المكتب المصري، القاهرة، ١٩٨٨ ـ ١٩٩٩م، ١/ ٥٦.

(٢) المرجع السابق، نفس الصفحة.

إلى خلجان تمتد لمسافات بعيدة في اليابسة، وفي المقابل فإن سلاسل الجبال أصبحت تمتد في داخل البحر مكونة أشباه جزر بارزة ثم تستمر بعد ذلك في صورة جزر متناثرة وهكذا صار البحر يكتنف بلاد اليونان من أغلب جوانبها ويتوغل في أراضيها...

وأمام هذه الظاهرة كان البحر أحياناً هو طريق المواصلات الوحيد بين مدينة وأخرى، وبخاصة في الجزر وأشباه الجزر...

فكان يوجد في البحر الإيجي ٤٨٣ جزيرة، وفي غرب بلاد اليونان حوالي ١١٦ جزيرة...»[١].

هذا من حيث الوصف التضاريسي، أما عن طبيعة الأرض ذاتها من حيث التفاعل الحاجي للإنسان معها، فلم تكن «طبيعة بلاد اليونان سخية في عطائها من الناحية الاقتصادية، إذ كانت نسبة الأرض السهلية حوالي ٢٠ في المائة من مساحة اليونان الكلية، بينما المساحة الباقية عبارة عن ٨٠ في المائة أراضٍ جبلية»[٢].

وشَكَّلَ هذا وذلك حافز تطوير الملاحة التجارية، التي مكنت اليونانيين من الاتصال بحضارات الشرق (مصر، الشام (الحضارة الفينيقية)، بابل ...).

وقد ساهم هذا الواقع الجغرافي الذي يستعصي فيه التواصل بين مناطق اليونان في توكيد انقسامهم، وتأصيل النزعة السياسية

---

(١) المرجع السابق، ص٥٦، ٥٧.

(٢) المرجع السابق، ص٦١.

المستقلة في سلوكهم الجمعي؛ فتكونت ظاهرة المدينة/الدولة؛ أي: استقلال كل مدينة بحكمها السياسي عن المدن الأخرى، حيث لم تكن مجرد تجمع سكاني، بل دولة لها قوامها السياسي المستقل.

ولا زال المعجم اليوناني يعكس هذا المعنى، حيث أن لفظ بوليس Police؛ يعني: في اللغة اليونانية المدينة، كما يعني الدولة أيضاً.

لنأخذ من هذا الوصف الجغرافي ثلاثة ملامح:

أولها: أن اليونان أقرب مناطق أوروبا إلى الشرق. ثم إن ملطية ـ مكان ابتداء نشأة الفلسفة ـ هي بالأخص أشرق من غيرها؛ إذ هي أكثر مناطق اليونان قرباً من الشرق واتصالاً به.

وثانيها: أن اليونان جزر بحرية شحيحة من حيث عطاؤُها الزراعي؛ لذا كان ذلك حافزاً لساكنيها ليرتلحوا نحو الشرق طلباً للتبادل التجاري، وخاصة بعد ازدياد عدد السكان، وعدم قدرة الإنتاج الزراعي على تحقيق الاكتفاء الذاتي.

وثالثها: أن انفصالية البنية التضاريسية لليونان؛ هيأت لنشأة مدن مستقلة سياسياً عن بعضها البعض.

تلك ملامح ثلاثة لا بد من تذكرها عند تحليل نشأة التفكير الفلسفي. وإذا كان الملمح الأول والثاني موصولين أساساً بمبحثنا السابق؛ أي: توكيد المؤثر الخارجي الشرقي؛ فإن الملمح الثالث؛ أي: إسهام انفصالية تضاريس اليونان في نشأة نظام

المدينة/ الدولة، موصول أكثر بمبحثنا هذا؛ أي: تحليل العوامل الداخلية التي أسهمت في بلورة بداية التفكير الفلسفي وتشكيل سياق نشأته، وذلك ما سنبينه عند تحليل تأثير العامل السياسي.

إلا أنه قبل بيان هذا العامل وأثره، لنعد إلى جغرافية اليونان، لنتناول بعدها الزماني، بعد وصف مكانها، وذلك لتحليل كيفية تشكيلها الحضاري، ونوع الهجرات التي استوطنتها وأسست لبروزها على ساح التاريخ.

ب ـ تاريخية التشكيل الحضاري لليونان القديمة:

إذا رجعنا إلى بداية الألف الثاني قبل الميلاد، فإننا نجد المنطقة مسكونة بقبائل البلاجيين؛ التي يرجح بعض المؤرخين بأنهم وفدوا من الشرق، ومن ثم فهم ليسوا من الجنس الآري بل ساميون. والحضارة التي التمعت في هذه الفترة هي الحضارة الكريتية، وقد كانت عاصمتها كنسوس. وتعد أبحاث أرثر إيفانز حاسمة في توكيد وجود هذه اللحظة الحضارية وبيان بعض ملامحها، رغم ندرة ما تخلف عنها من أشياء استخلصها البحث الأركيولوجي الذي نشط في المنطقة بدءا من القرن التاسع عشر؛ بقصد توثيق ماضيها التاريخي الضارب في القدم.

ثم تغير المشهد حوالي ١٧٠٠ قبل الميلاد ببدء وفود الآخيين من آسيا؛ حيث استولوا على كنسوس، واستوطنوا الجزر اليونانية مؤسسين لعصر جديد، يصطلح المؤرخون على تسميته بعصر «الحضارة الآخية»، أو «الحضارة الميسينية» ـ وهي تسمية

اقترحها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر الأركيولوجي الألماني هنرش شيلمان ـ وتؤشر بداية الحضارة الميسينية على انتهاء العصر البرونزي. وقد ساهمت مكتشفات الأبحاث الأركيولوجية، وخاصة عام ١٩٥٢م، في بيان آثار لوجود تطور ثقافي مهم، دفع المؤرخين إلى الأخذ بالرأي القائل بأن في هذه اللحظة التاريخية أخذت اليونان تشهد نوعاً من الوحدة الثقافية. وقبل أبحاث هنرش لم تكن لدى المؤرخين سوى ما كانت الأساطير الإغريقية تتداوله، من قبيل ما رواه هوميروس في الإلياذة والأوديسة. وهي روايات كانت تتحدث عن وجود هذه الحضارة المزدهرة، لكن ذلك لم يكن كافياً لتوكيدها كواقع تاريخي بالفعل؛ لذا كان الكثيرون يشككون حتى في وجودها ناظرين إلى الشعر الهوميري المتحدث عنها، بوصفه مجرد تهويمات وتخيلات تنتمي إلى الواقع الشعري لا إلى الواقع التاريخي.

وبعد الآخين جاء الأيوليون والأيونيون ثم الدوريون. ومع الغزو الدوري ـ في القرن الثاني عشر قبل الميلاد ـ بدأ في التاريخ اليوناني ما يسميه الأركيولوجي الإنجليزي أنطوني سنودغرس بـ«عصر الظلام»[1]، ويمتد من القرن الثاني عشر حتى القرن الثامن قبل الميلاد. ويتفق ديسبوروغ مع سنودغرس، حيث

(١) Anthony McElrea Snodgrass, The Dark Age of Greece: An Archaeological Survey, Edinburgh University Press, dimbourg, cosse, 1971.

يتحدث هو أيضاً في كتابه «عصر الظلام اليوناني»[1] عن هذه اللحظة التاريخية واصفاً إياها بـ«الظلامية» و«الكارثة»؛ لأنها كانت تحطيماً وتدميراً للحضارة الميسينية. وقد لاحظ هذان الباحثان أن ثمة تغيراً مفاجئاً في التاريخ اليوناني خلال هذه اللحظة، حيث اندثرت الكتابة، وتوقفت الإنشاءات المعمارية، وانخفض عدد السكان، ودخل العالم اليوناني في لحظة سبات عميق.

صحيح إن بعض المؤرخين انتقد هذا الوصف الكالح الذي رسمه ديسبوروغ وسنودغرس، لكن رغم ذلك لم يقدم المخالفون لهما؛ أي: دلائل تسهم في تغيير جوهري لصورة التاريخ الإغريقي خلال المرحلة الدورية.

ونحن إذ نقف عند هذا الوصف ونقبل به، نريد في ذات الوقت التوكيد على أطروحة الوصل. فإذا كان ديسبوروغ وسنودغرس ينظران إلى القرن الثامن قبل الميلاد بوصفه بداية النهضة الإغريقية، فإننا نلفت الانتباه إلى أن حدوث هذه النهضة المفاجئة، بعد حوالي خمسة قرون من السبات والظلام، لا يمكن تفسيره إلا باستحضار التأثير الشرقي. وبالفعل بدءاً من القرن الثامن قبل الميلاد سيبدأ اشتداد التواصل بالشرق، والبدء في تطوير حركة الملاحة التجارية. ولعله من أقدار التاريخ أن يكون الشرق مساهماً أساسياً في النهضة اليونانية، بعد سبات العصر الدوري، كما سيكون لاحقاً مساهماً في النهضة الأوروبية بعد سبات و«ظلام» القرون الوسطى!

---

(١) Vincent R. D'Arba Desborough, The Greek Dark Ages, Palgrave Macmillan, 1972.

ستشهد بلاد اليونان، ما بين القرن الثامن والسادس قبل الميلاد، تطوراً سياسياً فريداً جعلها تجرب مختلف أشكال الممكن السياسي في تقعيد العلاقة بين الحاكم والمحكوم. واستناداً على اطلاعي المحدود على تواريخ الشعوب يمكنني القول إنه لا يوجد في تجارب التاريخ مشهد يشبه هذا التنويع البالغ في طرائق انتظام العلاقة السياسية، التي عرفها اليونانيون في لحظتهم التاريخية تلك؛ لأنه في مساحة زمنية لا تجاوز مائتي عام جربت اليونان مختلف أنواع النظم السياسية، حيث انتظمت بالنظام الملكي، ثم انتقلت منه إلى النظام الأرستقراطي، ومن هذا إلى الـ«أوليغارشي»، فنظام الـ«تورانوس»، لتنتهي إلى الانتظام بالنظام الديموقراطي!

وكان لهذا الحراك، الذي مس المنظومة السياسية، انعكاس وتفاعل مع حراك آخر على مستوى الوعي الديني؛ لذا ففيما يخص نشأة التفكير الفلسفي، نعتقد أن أهم العوامل الداخلية التي ساعدت على هذه النشأة عاملان اثنان هما: السياسي والديني. ومن ثم فلا بد من أن نعطيهما بالغ الاهتمام في تحليلنا هذا.

٤ ـ ٢ تأثير العامل السياسي في نشأة الفلسفة:

أشرنا من قبل إلى أن العامل السياسي من أهم العوامل الداخلية التي كان لها دور مقدر في نشأة الفكر الفلسفي لدى الإغريق؛ لذا لا بد لنا من وقفة لتحليل التكوين السياسي للإغريق، وتتبع مراحل صيرورته التي انتهت إلى بناء المدينة/

الدولة المنتظمة بالنظام الديموقراطي. وبناء على الإشارة الوجيزة التي قدمناها سابقاً، يتضح أننا اختصرنا أنواع النظم السياسية اليونانية، في كون اليونان تطورت سياسياً عبر خمس مراحل، شهدت خمسة أنماط مختلفة في تنظيم مجالها السياسي، هي:

نمط النظام الملكي، ثم نمط النظام الأرستقراطي، ثم نمط النظام الأوليغارشي، ثم نمط النظام الفردي الاستبدادي، ثم النظام الديموقراطي. غير أننا لا نقصد بهذا أن صيرورة المجتمع السياسي اليوناني كانت نقلة قطائعية غير مرتدة، بل أحياناً كان يحصل ارتداد فيظهر النظام الفردي الاستبدادي بعد النظام الديموقراطي . . . لذا فترسيمة التطور التي نضعها هنا هي من أجل فهم أنماط انتظام المجتمع السياسي اليوناني على حسب توقيت ظهور تلك الأنماط وليس تتبع ارتداداتها.

وما يهمنا في بحث هذه الصيرورة هو فهم دواعي هذا التطور، ثم تأثيرها في نشأة التفكير الفلسفي اليوناني بعد استوائها في النظام السياسي الديموقراطي.

أ ـ في صيرورة النظام السياسي اليوناني:

بدءاً من القرن الثامن قبل الميلاد سيطرأ على تنظيم المجال السياسي اليوناني تغير جوهري بظهور مفهوم «المدينة». صحيح ثمة آراء لبعض المؤرخين يرجعون ظهورها إلى الحضارة الميسينية، لكن لحظة السبات أو «عصر الظلام»، الممتد من القرن الثاني عشر حتى القرن الثامن قبل الميلاد، لم يسمح

بنموها. ولا يقصد بالمدينة هنا التجمع السكاني فقط، بل يقصد بها فكرة الوَحْدَةِ السياسية المستقلة. وهو شكل في تنظيم المجتمع أخذ في البروز بوضوح بدءاً من القرن الثامن قبل الميلاد.

وقد لاحظنا عند وصف المكان أن تضاريس اليونان كانت تدفع نحو بناء وحدات سياسية مستقلة بعضها عن بعض، حيث كانت كل وحدة جغرافية مفصولة عن غيرها، وكانت في الغالب تتشكل طبيعياً من جبال وسهول ومنفذ بحري. ونتيجة لذلك كان لا بد من قيام صراع بين العشائر المتوزعة على هذه الجغرافيا المتباينة في تضاريسها. لكن كان لا بد أيضاً من الالتقاء على صيغة تعاون؛ لأن هذا التباين التضاريسي كان يفرض التكامل؛ لأن ساكن الجبل محتاج إلى النتاجات الزراعية التي يوفرها له ساكن السهل، وساكن السهل يحتاج إلى الغذاء الحيواني ـ وكذا المركوب ـ الذي يوفره له ساكن الجبل الذي يكاد يتخصص في اقتصاد الرعي، وكلاهما يحتاج إلى ساكن البحر؛ لأنه معبر التجارة والتبادل مع الآخر.

إذن لقد كانت هذه الأنواع الثلاثة من الوحدات السكانية، المتباينة من حيث بنيتها الجغرافية، مشدودة بعلائق الاحتياج المتبادل؛ وهذا ما سيجعلها تتكون بالتدريج كوحدة سياسية في شكل مدينة/دولة. وكان أول نمط في شرعنة وتنظيم العلاقة السياسية هو النظام الملكي، وقد ظهر بسيطرة زعيم قبيلة من وحدة سكانية معينة على باقي زعماء القبائل والعشائر المجاورة له.

لكن هذه السيطرة كانت نسبية إذ تتغير حسب طبيعة شخص الملك، وقدراته؛ حيث يلاحظ أن ميزان القوة كان يميل أحياناً إلى زعماء القبائل وإن بقوا تحت سيطرة النظام الملكي، وذلك بحسب قوة الملك ونفوذه واقتداره على إدارة إقليمه، وتدبير تايناته.

وتشير بعض النصوص التأريخية القديمة إلى أن الملك كان يقوم بأدوار متعددة (قاض، قائد جيوش، فضلاً عن الوظيفة الدينية). واستحقاق الملك للوظيفة الدينية، بالإضافة إلى وظيفته السياسية والقضائية؛ راجع إلى أن سند شرعية الحكم التي كان يدعيها هو سند «الحق الإلٰهي»؛ بمعنى أن سلطته مشرعنة لاهوتياً.

وهنا لا بد من الإشارة إلى أن دعوى «الحق الإلٰهي» جعلت الوحدة السياسية المنتظمة وفق النظام الملكي غير متطورة قانونياً؛ حيث لم يكن ثمة احتياج إلى تعليل السلطة وتبريرها وتنظيمها بتشريعات مدققة. كما يمكن أن ينضاف إلى هذا السبب سبب آخر هو بداية التكوين السياسي لليونان، وعدم نضج علاقات الاجتماع وتطورها، بما يستلزم مساوقتها بتطور في التشريع.

وقد استمر النظام الملكي في المدن اليونانية إلى القرن الثامن قبل الميلاد. حيث سيحدث تطور جديد في التنظيم السياسي للمجتمع اليوناني، وذلك بالانتقال إلى النظام الأرستقراطي.

فكيف تكونت الأرستقراطية؟

وما سر قوتها التي مكنتها من الإطاحة بالملكية وتأسيس نظام جديد تَسَيَّدت فيه؟

جواب هذا السؤال باختصار، هو ملكية الأرض. وقد قلنا، عند تحليل الطبيعة التضاريسية التي سكنها اليونان، إن الأرض الزراعية كانت محدودة؛ ولذا كان ملاكها (أي: الأرستقراطيون) هم ملاك القوة الاقتصادية الحقيقية. ومع صيرورة الاجتماع وتزايد عدد السكان ازدادت قوتهم واحتياج المجتمع لهم. ومن الطبيعي أنه مع تنامي قوة ملاك الأرض (أي: الأرستقراطيين)، كان لا بد أن يتجهوا نحو انتزاع السلطة من الملك وإسقاط الملكية.

وقد قلنا من قبل إن الملكية لم تكن لها ضرورات واقعية تلزمها بتطوير المنظومة القانونية للمجتمع، حيث كان العرف والحق الإلٰهي يكفيانها لإسنادها إيديولوجياً، وانضباط شرعيتها. لكن الأرستقراطية لم يكن لها «الحق الإلٰهي» في الحكم؛ لذا كانت ملزمة بتأسيس سلطتها السياسية وضبط علائقها على أساس قانوني. وبهذا وغيره يمكن تعليل التطور المهم الذي شهدته المنظومة القانونية داخل المجتمع الإغريقي زمن الأرستقراطية.

لكن حكم الأرستقراطية كان محتكراً للسلطة والثروة أيضاً في يد عدد قليل من السكان؛ ففي أثينا مثلاً كان الحكم محتكراً

من قبل أربعة أسر[1]. ومع تزايد عدد السكان؛ لم تعد الأرض تكفي حاجات المجتمع؛ لذا نلاحظ بدءاً من أوائل القرن السادس قبل الميلاد تطوراً كبيراً في الملاحة التجارية. وبذلك صارت الطبقة التجارية تتوسع وتتقوى، وللدفاع عن مصالحها كان لا بد لها من العمل السياسي، بالمشاركة مع الأرستقراطية؛ فتوسعت الطبقة السياسية قليلاً؛ فظهر نظام الحكم الأوليغارشي (أي: حكم الأقلية).

ثم إن نمو الاقتصاد التجاري رفع من قيمة أفراد الطبقة الشعبية؛ كحرفيين تحتاجهم العملية التجارية بما يصنعونه من سلع، فضلاً عن دورهم كجند في الحروب وفي حماية الرحلات التجارية. وبروز دور هذه الطبقة الشعبية، زاد من وعيها بتعاظم احتياج المجتمع لها؛ فكان لا بد أن تثور على وضعها وتطالب بتحسينه؛ فقام الصراع بينها وبين الطبقة الأوليغارشية الحاكمة. وقد استغل بعض الأفراد هذه النقمة فتصدروا هذه الثورات التي أطاحت بالحكم الأوليغارشي، فظهر الحكم الفردي الذي سيُصطلح على تسميته بـ«حكم الطغاة»، أو «حكم المستبدين» (تورانوس).

وفي البداية كان لهذا الحكم الفردي أثرٌ إيجابي؛ لذا لا عجب أن نجد صولون يؤرخ في شعره لعدالة أحد المستبدين. وأن نجد في شعر بنداروس وإيشيل وسيمونيد وأناكريون. . .

---

(١) F.Laurent, Histoire du droit des gens et des relations internationals. t2, Gand 1850, p69.

تقريظاً لكثير من الحكام التورانوس[1].

ومن الإيجابيات التي أظهرها نمط «حكم الطغاة»، في بداية ظهوره، توسيع حرية الفرد اليوناني في التجارة؛ كما أنه كسب عطف الطبقة الشعبية؛ عندما استولى على أراضي الأرستقراطية ووزعها على العامة؛ لكن مع صيرورة الوقت انقلب هذا الحكم إلى نظام استبدادي ظالم مثل سابقيه؛ فاستعاد الشعب المبادرة وثار على حكم الطغاة؛ فظهر في أواخر القرن السادس قبل الميلاد النظام السياسي الديموقراطي.

وقد استمر نظام المدينة/الدولة حتى عهد الإسكندر، حيث انتقل اليونانيون إلى وحدة سياسية جامعة لمختلف مناطق اليونان، فتشكلت في شكل إمبراطورية ممتدة، ثم ما لبث الإغريق أن عادوا إلى سيرتهم الأولى ـ أي: استقلال المدن سياسياً ـ بعد وفاة الإسكندر وتصارع أبنائه على الملك؛ فدالت دولتهم جميعاً وتصدرت قيادة العالم قوة جديدة هي الإمبراطورية الرومانية.

أجل لم يكن اليونانيون يتصورون نظاماً أصلح لهم من نظام المدينة/الدولة، حتى أن أرسطو، الذي عاش زمن الإسكندر، نجده يقول بأن الانتظام وفق المدينة/الدولة أصلح أشكال الانتظام المدني.

واستمرار هذا النوع من تنظيم المجال السياسي، وفق الوحدات الجغرافية المستقلة، أكثر فترات التاريخ اليوناني لا

(١) F.Laurent, Histoire du droit des gens et des relations internationales. t2, Gand 1850, p72.

يمكن أن يفهم خارج طبيعة جزر اليونان التي ساعدت، بفعل تضاريسها الفاصلة، على تكوين النزوع السياسي المستقل.

هذا بإيجاز شديد وصف لصيرورة تطور قواعد العلاقة السياسية في التاريخ اليوناني. وإذا استعملنا لحاظ المقارنة، فلاشك سنؤكد ما قلناه من قبل، وهو أن تواريخ الشعوب الأخرى لم تشهد مثل هذا التعدد اللافت في كيفية انتظام العلاقة السياسية التي شهدها التاريخ اليوناني. حيث لم يسبق لشعب أو حضارة في القديم أن جربت مختلف أنماط الحكم في ظرف مائتي عام، وهو بلا شك كم زمني وجيز جداً إذا قسناه بمقياس حيوات الشعوب والأمم.

لقد كان المشهد السياسي اليوناني مفتوحاً على التجريب، بل حتى أكثر قواعد انتظام العلاقة السياسية غرابة نجدها حاضرة فيه، ويمكن أن نعطي على ذلك مثال تسييد ملكين اثنين في وقت واحد. فقد كانت الملكية نظاماً وراثياً يتم فيه تناقل السلطة إلى الولد البكر. لكن ثمة ظاهرة استثنائية عند الهيراقليطيين، وذلك بقيام الملكية على الثنائية، حيث تتم ممارسة السلطة بملكين لا ملك واحد. وقد كان سبب هذا النظام الغريب حادث طريف، إذ أن الملك أريستوديم خلف بعد وفاته ولدين هما أوريستين وبروقليس، وقد كانا توأمين متشابهين جدا. وقد زادت أمهما الشعب حيرة عندما رفضت تحديد من هو البكر منهما؛ بدعوى أنها ليست متأكدة من الذي ولد الأول. فاضطر الشعب إلى أن يقبل تسييدهما ملكين. لكن هذه المعالجة الاستثنائية لمشكلة

تشابه التوأمين استمرت بعد وفاتهما حيث استمر الهيراقليطيون باعتماد النظام الملكي الثنائي لعدة قرون![1]

إنه تعدد في تجريب مختلف أنماط الحكم، لكن لا يعني هذا أن التجريب كان مجرد فعل اعتباطي، بل كل شكل من أشكال انتظام العلاقة السياسية كانت له دوافع واقعية استلزمت وجوده. والذي يهمنا هنا هو شكل معين من تلك الأشكال، ونقصد به الشكل الديموقراطي؛ لأنه هو الذي زامن ظهور الفلسفة ونشأتها في السياق اليوناني.

فما هي دلالة هذا التزامن وتأثيره في نشأة التفكير الفلسفي؟

ب ـ في دلالة تزامن ظهور الديموقراطية مع نشأة الفلسفة:

ما طبيعة النظام الديموقراطي اليوناني؟ وكيف تم الاصطلاح على تسميته بلفظ «ديموكراسيا»؟

أو بتحديد أدق: لماذا اختار اليونان لفظ «ديموس» لتكوين المصطلح، ولم يختاروا لفظ «بليتوس» الذي له ذات المعنى تقريباً؟

ثم ما تأثير هذا الشكل السياسي في بلورة الوعي الفلسفي؟

لتحليل طبيعة هذا الشكل السياسي الجديد، وبيان دلالة الاصطلاح عليه بلفظ «ديموكراسيا»، نشير في البداية إلى أن اللسان الإغريقي شهد ثراء في اللغة السياسية، وهو ثراء يعكس ما

---

(١) M.Bruyset, Abrége de l histoire de la grece, Paris 1817, p6.

أشرنا إليه قبل؛ أي: وجود تعدد وثراء في الرؤى، وفي الواقع أيضا؛ لذا يحسن بنا في هذا السياق الوقوف عند توقيت تشكيل الألفاظ السياسية اليونانية، وترتيب ظهورها:

من حيث تكوين اللفظ اليوناني «ديموكراسيا» Demokratia، فإنه يعود إلى حقبة تالية لظهور ألفاظ سياسية أخرى واصفة للفعل والواقع السياسيين، («موناركيا» Monarkia و«أوليغارشيا» oligarchia و«تورانوس» Turanus). وبما أن الديموقراطية تفيد المساواة بين أفراد الشعب الذين تحق لهم المشاركة السياسية. فإن اتجاه نظرنا ينبغي أن يسير نحو ضبط تطور اللفظ السياسي الدال على المساواة. وفي هذا السياق نشير إلى أنه قبل ظهور «الديموقراطية» نجد في القرن السادس قبل الميلاد ظهور مفهوم الـ «أونوميا» Eunomia «الذي يعني السلوك الجماعي». وهذا المفهوم سيمهد لظهور مفهوم آخر هو «إزونوميا» الذي سيمهد بدوره لظهور لفظ «إيزوكراسيا»، ثم «ديموكراسيا». وهنا نلاحظ أن ثمة صيرورة على مستوى الوعي والتسمية. فكما أن تشريعات «صولون مهدت لتشريعات كليستين clisthene»، فإن «الأنوميا (النظام الحسن العادل) مهد للإيزونوميا؛ أي: نظام المساواة»[١].

لكن ما يلفت الانتباه ويستحق الذكر هنا هو أن هذه المفاهيم (الأنوميا والإزونوميا) لم تكن دالة على السلطة السياسية، إنما على الوضعية القانونية، فالمساواة المقصودة هنا

---

(١) Democratie, Article in Encyclopedia Universalis. Paris 1995.

لم تكن مساواة في استحقاق النفوذ والسلطة السياسية، إنما مساواة أمام القانون. ولفظ «الإزونوميا Isonomia كان هو «اللفظ الإغريقي الأول الذي وضع فكرة المساواة أمام القانون داخل مجموعة بشرية محددة. وانطلاقاً من هذا الوضع سيشكل هيرودوت لفظاً سياسياً جديداً هو «إيزوكراسيا» Isokratia محدداً مدلوله بكونه وصفاً «النظام تكون السلطة فيه في يد أناس متساوين»[1].

إذن فالمساواة أمام القانون كانت تمهيداً لبروز فكرة المساواة على مستوى استحقاق السلطة السياسية التي سيعبر عنها لفظ «إيزوكراسيا».

وهكذا يمكن أن نستنتج أن لفظتي إيزونوميا ثم إيزوكراسيا، كانتا عند الإغريق المهاد النظري الضروري للتطور نحو فكرة الحكم الديموقراطي. فالإيزونوميا رفض للتفاضل الفردي/الفئوي أمام القضاء، وتوكيد لمعنى تساوي الناس أمام القانون. والانتقال من الـ«إيزونوميا» إلى الـ«إيزوكراسيا» لحظة فارقة في تطور الوعي السياسي اليوناني؛ لأنها نقلة مهدت للتساوي ليس فقط أمام القانون، بل المساواة في استحقاق ممارسة السلطة السياسية ذاتها، ضداً على الحكم الفردي والحكم الفئوي (أوليغارشي). لكن إذا كانت فكرة المساواة المحايثة لنظرية الـ«إيزوكراسيا» منحصرة في معنى وجود «نظام تكون فيه السلطة في يد أناس

---

(١) Democratie, Article in Encyclopedia Universalis. Ibidem.

متساووين»، فإن لفظ «ديموس» الدال على الشعب سيوسع من دلالة الفاعل المستحق لممارسة سلطة الحكم؛ لذا كان لا بد من تطوير الدال اللغوي على المساواة السياسية إلى دال جديد يحمل معنى أوسع؛ وهذا ما سيتم بلورته في فكرة «حكم الشعب للشعب بالشعب»؛ أي: «ديموكراسيا».

لكن ما يلفت الانتباه هو أن لفظ «ديموكراسيا» بمدلوله كحكم الشعب استعمل لفظ «ديموس» Demos، وليس لفظ «بليتوس» Plethos، مع أنهما متقاربان دلاليا؛ لأنهما يدلان على كينونة الشعب والجمهور.

فلماذا هذا الحرص على البناء اللسني لمعنى حكم الشعب بلفظ «ديموس» وليس لفظ «بليتوس»؟

ليس هذا مجرد سؤال حول الألفاظ، بل هو أيضاً سؤال حول مدلولات متمايزة وما صدقات واقعية مختلفة، ينبغي تفكيكها وإبرازها لفهم مدلول الديموقراطية اليونانية؛ لذا فالجواب عن السؤال نراه مدخلاً إلى أن ندرك أن ثمة تحديداً خاصاً لكينونة الشعب المستحق لممارسة حق الحكم، إذ أن طبيعة تلك الكينونة هي، في نظري، الدافع الذي استوجب اختيار «ديموس» للدلالة على الشعب، بدل لفظ «بليتوس».

ولإيضاح ذلك يمكن الإشارة إلى أنه منذ هوميروس؛ أي: القرن الثامن قبل الميلاد، كان لفظ «بليتوس» يدل على العوام، أو الشعب بمدلوله العامي المنخفض المستهجن؛ بينما لفظ

ديموس يشير ـ خاصة مع بركليس ـ إلى الشعب كجسم مكون من مواطنين يستحقون ممارسة سلطة الحكم.

والنظر في ميلاد اللفظ السياسي داخل اللسان اليوناني مفيد جداً في إدراك ليس فقط التحولات الدلالية في التوصيف اللسني للفعل والقاعدة السياسية، بل أيضاً يفيد في إدراك الخلفيات الثقافية والمجتمعية التي أسهمت في إنتاج الألفاظ وتحويل مكوناتها الدلالية.

صحيح أن معنى الشعب المستحق لممارسة سلطة الحكم، لم يكن ذا مدلول موسع بإطلاق، بل كان مدلوله في الديموقراطية اليونانية محصوراً في: المواطن، الذكر، الحر، البالغ سن العشرين (استبعاد النساء والعبيد والأطفال)، ولكن هذا الحصر لا يمنع من القول بأن النظام السياسي الديموقراطي الإغريقي حقق نقلة، وإن كانت لا تطابق ما تقوله بعض الكتابات المتسرعة المتحدثة عن الديموقراطية اليونانية بوصفها ديموقراطية عامة ومباشرة؛ لأنها في الحقيقة لم تتخلص تماماً من النزوع الفئوي. كما أن استبعاد لفظ «بليتوس» واختيار لفظ «ديموس» إن كان يدل على تنبه مبكر إلى قيمة الشعب واستحقاقه أن يسوس نفسه؛ فإن النظر في طبيعة المواطن الذي يستحق أن يكون من «الديموس»؛ أي: المستحق للحكم، يؤكد أيضاً محدودية «ما صدق» هذا «الديموس» حيث لم يكن يسع الجميع.

لكن هذا الماصدق ـ على الرغم من محدوديته ـ يدل على

ظاهرة استثنائية شهدها التاريخ اليوناني، وهي ظاهرة ميلاد «الفردية». فشعور المواطن اليوناني بفرديته ومسؤوليته واستحقاقه للحكم، رغم كونه ليس من سلالة أرستقراطية أو أوليغارشية، هو انتقال جوهري في تمثل وعي الفرد لذاته وثقته في إمكانية تقريره في الشأن العام.

ولا بد هنا أيضاً من استحضار الجغرافيا لتفسير التاريخ، حيث أن مما ساعد على نشأة النظام الديموقراطي، بما يعنيه من توسيع في المشاركة السياسية، عدم وساعة الحجم الجغرافي والسكاني للمدينة اليونانية؛ حيث مكنت محدودية جغرافية المدينة، وقلة عدد السكان المتوفرين على شروط الاستحقاق السياسي من تسهيل جمع عدد منهم، لمناقشة الشأن العام والتقرير فيه.

وهنا نمسك بأحد أهم العوامل التي أسهمت في نشأة الفكر الفلسفي، وهي مناقشة الفرد للشأن العام في إطار مناخ من الحرية.

لكن قبل أن نتوقف عند فكرة الديموقراطية اليونانية لنقد معناها المتداول في مختلف الكتابات الفلسفية والتاريخية؛ نستحضر من التفسير الهيجلي لنشأة روح التفلسف، تحليله لعلاقة الفلسفة بالحرية السياسية؛ حيث يقول: «من الوجهة التاريخية يتعلق ظهور الروح هذا بازدهار الحرية السياسية؛ والحرية السياسية، الحرية في الدولة تبدأ هناك حيث يشعر الفرد بأنه فرد،

ويشعر الذات بأنه ذات وسط العامة، أو هناك حيث يظهر وعي الشخص، وعي الإنسان بأن له في ذاته قيمة لا متناهية»[(١)].

يركز هيجل كثيراً على ما يمكن تسميته بعلاقة ظهور الفردية السياسية بظهور الفلسفة. فنشأة المدينة/الدولة المنتظمة بالنظام الديموقراطي أسهم في وجود مناخ من الحرية الفردية، والإحساس بالمسؤولية والحق في مناقشة الشأن العام. كما كان هذا النقاش شرطاً ضاغطاً على الوعي اليوناني لكي يفكر على نحو استدلالي؛ لأنه لكي يحصل القرار السياسي على الموافقة لا بد من إقناع الأغلبية. وهذا ما جعل مؤرخ الفلسفة اليونانية جون بيير فرنان يشبه «قواعد اللعب السياسي» بـ«قواعد اللعب الفكري»، مرجعاً نشاط الثاني وازدهاره إلى العامل الأول؛ أي: شروط اللعب السياسي.

وهكذا يتضح بناء على التفسير الهيجلي، وتوابعه، أن تأثير النظام الديموقراطي في نشأة الفلسفة يتحدد في كونه:

يدل على ميلاد الفردية السياسية، التي هي أيضاً شرط مساعد لنمو الفردية الفكرية. ومعلوم أن الفكر الفلسفي لا ينمو إلا بمقدار حرية التفكير الفردي، واقتداره على تجاوز الفكر الجمعي.

يدل على وجود حوار جدلي تتبارى فيه الآراء السياسية؛

---

(١) هيجل، محاضرات في تاريخ الفلسفة، تحقيق: د. خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط١، بيروت، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

فيضطر الرأي السياسي إلى أن يستدل لكي يقنع. ومعلوم أن الفكر الفلسفي منذ سيرته الأولى كتفسير لأصل الوجود تميز عن السرد الأسطوري بالحرص على الاستدلال.

هذا ما يركز عليه كثير من مؤرخي الفكر الفلسفي، تقليداً للتفسير السياسي الهيجيلي لنشأة الفلسفة. معتمدين على مسألة تزامن ظهور نمط التفلسف مع ظهور النمط الديموقراطي. والحقيقة أن ثمة سؤالاً لا بد هنا من طرحه للتفكير والتأمل.

إذا كان ظهور الفكر الفلسفي مشروطاً بظهور الديموقراطية، فلماذا ظهرت الفلسفة في ملطية ولم تظهر في أثينا؟

رغم اعتقادنا بقيمة هذا العامل السياسي، ودوره في تشكيل الوعي الاستدلالي، فإنه لا يكفي وحده لتفسير نشأة ظاهرة التفكير الفلسفي. فلو كان عاملاً حتمياً لكان ظهور الفلسفة قد تم في أثينا تحديداً؛ لأنها كانت أسبق من ملطية إلى تطوير ديموقراطية المدينة/الدولة؛ لذا لا بد إضافة إلى استحضار هذا العامل من استحضار المؤثر الشرقي الذي توافر أكثر في ملطية منه في أثينا.

هذا من جهة، أما من ناحية أخرى فلا بد من معاودة التفكير في حكاية الديموقراطية اليونانية، كما يقدمها هيجل وجون بيير فرنان، وكثير من الفلاسفة الذين أرخوا للحدث الفلسفي اليوناني.

والداعي إلى ذلك أن الديموقراطية اليونانية لم تكن في الواقع، بالصورة العامة التي تقدم بها في هذه المتون، وما يدفعنا

إلى هذا القول هو نظرنا في معطيات بعض الأبحاث الأركيولوجية المعاصرة مثل بحث مورجان هانسن الذي يكشف جوانب مثيرة تستفز الشك في هذه الصورة الشائعة. فقد قام هانسن بحساب القدرة الاستيعابية للبنيكس pnyx حيث يتجمع اليونانيون لمناقشة الشأن السياسي العام ديموقراطياً؛ ففوجئ بأن مساحة هذا المكان لم تكن تسمح بجمع أكثر من ستة آلاف شخص! وهذا الرقم قليل جداً بالنظر إلى عدد السكان الذكور الذين يستحقون المشاركة السياسية، حيث لا يجاوز هذا العدد ثلث أو ربع الذين يستحقون المشاركة![١].

وفي السياق ذاته يذهب كارتر إلى أن أثينا لم تشهد أبداً جمعاً لكيانها السياسي الديموقراطي في مكان محدد على النحو الذي يشاع[٢].

استوقفتني هذه الملحوظة التي بلورتها الأركيولوجيا المعاصرة. لكنها هي ذاتها تحتاج الى شيء من التدقيق. فلو رجعنا الى أحد أقدم مؤرخي اليونان، أقصد توكيدد، سنلاحظ أنه في تاريخه لحروب البلوبونيز توقف عند «البنيكس» كمكان لتجمع اليونانيين، وذكر هو نفسه كشاهد بأن البنيكس Pnyx جمع خمسة

---

(١) Hansen, M.H, The Athenian Ecclesia: A Collection Tusculum Press. Copenhagen 1983, p18.
نقلاً عن
Arlene W. Saxonhouse, Athenian Democracy: Modern Mythmakers and Ancient Theorists, Political Science and Politics, Vol. 26, No.3. (Sep. 1993), pp. 486 - 490.

(٢) Carter, L.B. The Quiet Athenian. Clarendon Press, Oxford 1986, p193.

آلاف شخص[١]. وهو رقم قريب جداً من الرقم الذي تتحدث عنه الأركيولوجيا.

والملاحظة الأخرى التي لا بد أن تلفت الانتباه إليها هي أن الأثينيين اصطنعوا البنيكس مكانا لتجمعهم بدل «الأغورا» (الساحة العمومية)، وذلك ربما يكون مقصوداً للخروج من الساحة العمومية إلى مكان خاص بالفئة التي يمكن أن تسهم في الحكم. هي ليست بالفئة الموسعة التي توحي بها الدرسات المتداولة عن الديموقراطية اليونانية. وانتقالهم إلى الجبل، حيث بنوا البنيكس يؤكد محدودية فكرة الجسم السياسي المشارك في الحكم.

ولكن حتى لو افترضنا أن المكان يسع ستة آلاف شخص، أو أكثر قليلاً، وتم جمعهم بالفعل، فإننا يمكن أن نتساءل مع أريلين ساكسونهاوس: «كيف كان بالإمكان تصويت ستة آلاف شخص؟»[٢].

وكيف يمكن التتبع والتصريف الديموقراطي لآراء ومواقف ستة آلاف شخص بشأن مسألة من المسائل المختلف بشأنها والتي تحتاج إلى قرار جمعي لا فردي أو أقلي؟

إن هذه المعطيات وتلك التساؤلات تدفعنا الى القول بأن الصورة، التي يقدمها هيجل وفرنان وغيرهما، لا تقوم على مرتكز

---

(١) Thucydide, Histoire de la guerre du Péloponnése, Trad R.Weil et J. de Romilly, C.U.F. Paris 1972, VIII, 72.

(٢) Arlene W. Saxonhouse, Athenian Democracy: Modern Mythmakers and Ancient Theorists, Political Science and Politics, Vol. 26, No. 3. (Sep. 1993), pp. 486 - 490.

واقعي. إنما هي أقرب ما تكون الى صورة شعرية جميلة جداً، لكنها مجرد خيال يعوزه القوام الواقعي!

ثم إضافة الى هذا وذاك، لا بد من أن ننبه أيضاً إلى أمر يتم تغافله من قبل مؤرخ الفلسفة الذي يحرص على وضع اقتران تناغمي بين الفكر الفلسفي اليوناني والديموقراطية إلى درجة جعل نشأة الأول معللاً بظهور الثانية. فسلوكه هذا لا يخلو من افتئات على حقيقة الموقف الفلسفي من الديموقراطية. حيث أن الفلاسفة اليونان، بل حتى أشهرهم (سقراط، أفلاطون، أرسطو...) كانوا في الحقيقة معادين للديموقراطية ورافضين لها. والذي دافع عن الديموقراطية حقاً ليس «الفيلسوف» بل «السوفسطائي» بروتاغوراس!

والحقيقة أننا نتبين هنا بوضوح مأزق مؤرخ الفلسفة اليونانية، الذي تمنعه نرجسية المركزية الأوروبية من الاعتراف بالتأثير الخارجي وتقدير إسهامه، والذي يستثقل الإفصاح عن تلك الأطروحة العرقية الساذجة المتعلقة بوهم توفق الجنس الآري، حيث لا يجد أمامه في داخل السياق اليوناني ما يبرر انبجاس الوعي الفلسفي؛ فيتعلق بالعامل السياسي، ويحمله فوق ما يحتمل، حتى أنه يكاد يجعله العامل الوحيد الذي أدى إلى نشأة الفلسفة.

ونحن لا ننكر أهمية تطور الوعي والنظم السياسية اليونانية، لكننا نشكك من جهة في الصورة الشائعة التي تقدم عنها، كما

نرفض اعتماده عاملاً حاسماً في نشأة الفكر الفلسفي. فحتى نظام المدينة/الدولة الذي يتعلق به جون بيير فرنان، ليس ظاهرة مخصوصة بالسياق التاريخي اليوناني، بل نجده عند شعوب أخرى أيضاً.

ولهذا وذاك ندعو إلى استجماع العوامل وتعديدها لا اختزالها والتغطية على بعضها. وبهذا الاستجماع والتركيب فقط يأخذ العامل السياسي مقداره الذي يستحق، فاسحاً المجال لغيره من العوامل والمؤثرات.

وعود إلى ما أشرنا إليه من قبل:

قلنا، في استحضارنا للعوامل الداخلية، أنه لا بد أن نعتني بتحليل عاملين اثنين كان لهما دور في نشأة التفكير الفلسفي لدى اليونان هما: العامل السياسي، والعامل الديني. وبعد أن بينا ملامح البنية السياسية لليونان، وتتبعنا صيرورة تكوينها، لننتقل إلى بيان دور العامل الديني وتحليل طبيعة علاقته بالتفكير الفلسفي.

٤ ـ ٣ تأثير العامل الديني في نشأة الفلسفة:

لماذا نحرص على استحضار العامل الديني في تحليل نشأة الفلسفة؟

في الكتابة التأريخية المتناولة لصيرورة الفكر الفلسفي اليوناني ثمة فكرة خاطئة، تشكل في تقديرنا عائقاً أمام تأسيس نظرة صحيحة إلى هذا الفكر. فكرة تقوم على فهم قطائعي لمسألة الانتقال من الميثوس (أي: نمط التفكير الأسطوري) إلى

اللوغوس (أي: نمط التفكير الفلسفي). وبناء على هذا الفهم الموغل في تخييل القطائع نجد كثيراً من مؤرخي الفلسفة اليونانية يفصلها عن سياقها المتعالق مع الدين. وهو ما نعده نقصاً جوهرياً في هذه الكتب التّأريخية؛ لأن هذا الفصل يصيراً عائقاً أمام تفهيم دلالة هذا الفكر ونظامه المفاهيمي، وتعليل تطور إشكالاته ونوعية معالجاته لها.

ومما يبرر به المؤرخ السالك هذا المسلك، كون اليونان لم تشهد كهانة دينية. ويحسب أن هذا التبرير كاف لعدم إدخال الفكر الديني ضمن أداوت بحثه لفهم دلالة تَشَكُّل الفكر الفلسفي. لذا كثيرة هي القراءات التأريخية لعلاقة نشأة الفلسفة بالدين في اليونان، التي تركز النظر على مسألة الحرية وغياب السلطة الدينية الكهنوتية. فتتناسى أن هذا الجانب، رغم قيمته، لا ينبغي أن يوضع موضع الشجرة التي تخفي الغابة. حيث نرى أن المبالغة في التركيز عليه يفقر تفسير تلك العلاقة ولا يثريها. إذ يوحي بأنه ما دام الدين لا سلطة له على الوعي، فإن تفسير تبلور الوعي الفلسفي لدى الإغريق لا يحتاج لبيان الصلة بينه وبين الدين. وهكذا نخسر بسبب ذلك فهم دور العامل الديني في نشأة الفلسفة. حيث يؤول إلى تفسير مغلوط كأنه يقول إن دور العامل الديني هو أنه لم يكن له دور! بينما استحضار مفاهيم الدين يسهم في فهم طبيعة مفاهيم الفلسفة اليونانية ذاتها، فضلاً عن تعليل نشأتها.

أجل لم يكن لليونان كهانة دينية، لكن بعض المؤرخين يكاد

في تحليله ونظام استنتاجه، يفهم من هذا أن اليونان لم يكن لهم دين!

كما لا يعني عدم وجود الكهانة أن المعتقد الديني لم تكن له سلطة، كما يصور الكثير من الباحثين. لأننا إذا أخذنا بقولهم هذا فلن نفهم لماذا يكون مستند محاكمة وإعدام سقراط هو ما جاء في صك الاتهام القائل أنه «لم يكن يؤمن بالمعتقد الديني للمدينة»؟. هذا رغم اعتقادنا بأن الدين لم يكن سوى غطاء لتبرير تلك المحاكمة التي لم تخل من دوافع سياسية، لكن الشاهد هنا هو أن لجوء المحكمة للدين لتعليل الإدانة دليل على حضور سلطة الدين وتوكيد لها. كما لن نفهم سبب الحكم بالإعدام على أناكساغور واضطراره بسبب ذلك إلى الرحيل عن أثينا ـ حتى لا ينفذ فيه الحكم ـ دون استحضار نقده للديانة الوثنية ودعوته إلى الوحدانية. ولن نفهم سبب اضطرار أرسطو للخروج من أثينا، حتى أنه فسر خروجه ذاك بأنه لا يريد لأثينا أن ترتكب في حق الفلسفة حماقة أخرى مثلما ارتكبتها عندما أعدمت سقراط . . .

إن غير هذا وذاك من الحوادث يدل على وجوب تصحيح النظرة إلى مسألة حضور الدين في الثقافة والسلطة اليونانيتين.

بيد أن هذا لا يعني أننا ننكر وجود حراك ومقدار كبير من الحرية في نقاش المعتقد الديني عند اليونانيين، لكن الذي نريد التوكيد عليه هنا أمران اثنان:

أولهما: أن لحظة بداية النشأة لم تكن فيها الديانة فاقدة

للنفوذ السياسي على نحو مطلق. كما كان لهذا النفوذ، في اللحظات التالية للنشأة، حضور بمقادير متفاوتة بحسب طبيعة اللحظة ونمط علاقة الدين بالسياسة فيها. فلحظة إمبراطورية الإسكندر مثلاً بما تعنيه من تحول في البنية الجيو ـ سياسية لليونان، وما يعنيه ذلك من تجاوز لنظام المدينة/الدولة (بوليس)، كانت لحظة مناسبة لاشتداد نقد الديانات الشعبية والمعتقدات الدينية المرتبطة بالمدن.

وثانيهما: أن الجرأة في نقاش المعتقدات الدينية الذي نلحظه في فترات ما بعد لحظة النشأة، مع إيفيمير مثلاً أو هيراقليط، أو أبيقور، أو قبله مع بروتاغوراس الذي أسس لموقف لا أدري مطلق . . . كلها حالات لها تفسيرها الخاص الذي لا يلغي وجود مقدار من النفوذ للمعتقدات الدينية. بل حتى حالة بروتاغوراس لا ينبغي أن ننسى مئالها، حيث تم نفيه وإحراق كتبه بداع ديني.

هذا من حيثية نفوذ للدين في الوعي والثقافة اليونانيتين. أما من حيثية وصف التمايز بين الفكرين الفلسفي والديني، فلاشك أن الفكر الفلسفي حقق نقلة تجاوزية من الأسطورة إلى اللوغوس؛ لكن هنا أيضاً يحصل في البحث التاريخي الفلسفي اختلال كبير في فهم هذا التجاوز. حيث لا يتم التمييز بين حدوث التجاوز في الواقع التاريخي، وبين إحداث التجاوز في تأريخ ذلك الواقع. فيقع البحث التاريخي في خطأ فادح، إذ ينزع إلى بلورة قراءة تاريخية تجاوزية، يتم فيها تجاوز بنية الميثوس والأخذ باللوغوس

وحده وكأنه ولد من فراغ، دونما فهم صلات التجادل والتثاقف الواصلة بينهما.

إن حدوث التجاوز في التاريخ لا يعني وجوب إحداثه في التَّأْريخ. فالتجاوز التاريخي يدل على انتقال من لحظة سابقة إلى لحظة تالية، لكن التجاوز في التأْريخ ينتهي إلى حصر النظر في اللحظة التالية على نحو مفصول عن سابقاتها. وهذا هو جوهر الخطأ الذي وقعت فيه كتابات تأْريخية عديدة تناولت الفكر الفلسفي الإغريقي.

ينضاف إلى هذا أننا لا نعتقد أن تلك النقلة تعكس فعل التجاوز بوصفه قطيعة جذرية، بل نعتقد أن النسق الديني والأسطوري لم يكن تمهيداً ضرورياً لهذه النقلة فقط، بل استمر في صلبها؛ حيث ظل السؤال الديني وبنية مفاهيمه حاضرة داخل أنظمة التفكير الفلسفي، كما سنبين خلال كتب هذه السلسلة. ولذا نرى أن استحضار المعتقدات الدينية اليونانية شرط ضروري لفهم الفكر الفلسفي؛ وآية ذلك أنه لا يمكن فهم فيثاغور ولا أفلاطون دون استحضار العقيدة الأورفية، و«التيوغونيا الرابسوديكية» التي تميز في الكائن الإنسان بين الروحي والحسي، وتنادي بنفي الحسي وإضعافه لإطلاق الروح . . . كما لا يمكن تكوين فهم دقيق للفلسفة الطبيعية التي كانت مبتدأ التفلسف اليوناني، دون فهم علاقتها بالدين الذي كان سائداً؛ أي: «الدين الطبيعي». حيث إذا نظرنا إلى طبيعة المعتقدات اليونانية سنلاحظ أنها تفسير للوجود على أساس تأليه قوى طبيعية، ولذا ليس من

الصدفة أن تكون أول الفلسفات ظهوراً في تاريخ اليونان نازعة نحو تفسير الوجود بالقوى الطبيعية أيضاً.

ثم لا ينبغي أن تفهم هذه النقلة من «الميثوس» إلى «اللوغوس» بوصفها تأسيساً لخطاب فلسفي غير منشغل بتأسيس الوعي الديني. بل العكس أيضاً هو الصحيح. إذ اتجه كثير من الفلاسفة الأوائل إلى محاولة تصحيح الوثنية الإغريقية. حيث ناهض «كل الفلاسفة ـ تقريباً ـ الألهة الشعبية كما صورتها أشعار هوميروس، وهيزيود.»[1].

كما انتقد كزيونفان بشدة، وكذلك أفلاطون ومن قبله فيثاغور...، الصورة اللاأخلاقية التي ظهرت بها الآلهة في «تيوغونية» هيزيود. وقد كان أفلاطون ينصح بعدم تدريس أشعار هوميروس للأطفال، لما فيها من إخلال بسمو الإلوهية. ولم يعترف اناكساغور وسقراط وأنتيستين وافلاطون... إلا بإله واحد، رافضين التعدد الوثني.

وقد أثمر هذا النقد الفلسفي للدين الوثني كما هو متداول في الشعر الهوميري، وكما هو متداول أيضاً في شعر هيزيود، رد فعل شعري أيضاً، فكانت قصائد إشيل وبنداروس مغايرة تماماً في تقديمها لصورة الإلوهية، حيث كانت على خلاف ما عهده الإغريق في أشعار الإلياذة والتيوغونيا.

ولذا نعتقد أن فهم نشأة التفكير الفلسفي اليوناني وتطوره

---

(١) Rapports de la religion et de la philosophie en grece, p3.

مرهون إلى حد كبير بتعميق الفهم في الأساس الثقافي الديني للمجتمع الإغريقي.

لذا بدلاً عن هذه النزعة المهيمنة على كتب تاريخ الفكر الفلسفي التي تفصله عن الدين، نقصد تأسيس نظرة مغايرة تقرأ الفكرة الفلسفية في علاقتها مع الفكرة الدينية. حيث نرى أنه بالنظر إلى نوعية الجدل الذي ساد بين اللوغوس الفلسفي النازع نحو تنزيه الإلوهية وتوحيدها والدين الوثني المغرق في التعدد، يصح القول أن من بين أسباب نشأة الفكر الفلسفي هو الدين ذاته.

لذا فدراسته في سياق بحثنا هذا عن لحظة النشأة ليس مبرراً من الناحية المنهجية، بل واجب.

ومن حيثية تحديد طبيعة المعتقد الديني، لا بد أن نشير هنا إلى ملاحظة سيكون لها فائدة في تحليلنا لتكوين الفكر الفلسفي، وهي أن مختلف آلهة اليونان هي تمثيل لعناصر وقوى الطبيعة. حيث أن الوثنية اليونانية كانت موصولة بالنزوع نحو خلع القداسة على الطبيعة، لذا أنتجت دينا طبيعيا مثقلا بالحس الإحيائي الأنثروبومورفي. وهنا لا بد أن نلفت انتباه القارئ إلى أن بداية المشروع الفلسفي اليوناني (مع طاليس وأنكسيمندر وأمباذوقليس . . .) تعكس رؤية مشغولة بهاجس فهم قوى الطبيعة. فانتهت إلى تجريد تلك القوى من مدلولها الألوهي، وقد كان ذلك استبعاداً ضمنياً أو صريحاً لكثير من الآلهة، وتمهيداً

للنزوع نحو الوحدانية التي سيتمظهر بوضوح مع كزينوفان وأناكساغور. ومعلوم أن كزينوفان ـ مؤسس المدرسة الإيلية ـ ناهض بشدة الوثنية والتعدد الإلوهي اليوناني داعيا إلى إلٰه واحد. وكذلك كان الشأن مع أناكساغور الذي انتقد التعدد الوثني.

وهنا يمكن أن نسطر على حقيقة مهمة تخص علاقة الفكر الديني بنشأة الفلسفة اليونانية. حيث نلاحظ تقارباً كبيراً بين النزعة الطبيعية المحايثة للديانة اليونانية، والنزعة الطبيعية المحايثة للفلسفة في مهدها الأول بأيونيا:

فابتداء التفلسف مع طاليس بالقول بأن المبدأ/الأصل هو الماء ليس بعيداً عن المبدأ التيوغوني الديني القائل بأن في البدء كان ال«أوقيانوس». واعتبار أناكسيمندر اللاتحدد (اللانهائي) هو المبدأ ليس بعيداً عن المبدأ الديني التيوغوني القائل بأن في البدء كان الكاوس...

وهكذا فالعلاقة بين نمط التفكير الديني ونمط التفكير الفلسفي ليست بذات الصيغة القطائعية التي يصورها البعض.

ونجد عند كثير من المؤرخين لنشأة الفلسفة، تداول فكرة كون الديانة اليونانية لم تكن دوغمائية مقفلة ونهائية، وذلك لأنه لم يكن هناك مؤسسة ولا جهة قادرة على تشكيل المعتقد الديني كوحدة دينية مهيمنة. فإدوارد زيلر، مثلاً، وكثير غيره من المتأملين في خصوصية وضعية الدين في الواقع اليوناني، يرى أن النزعة «الدوغمائية متعارضة مع ماهية الديانة اليونانية ذاتها؛ إذ لم تكن

هذه الديانة نسقاً مكتملاً ومقفلاً، ناتجاً عن منبع واحد. ففي البداية كان لكل جماعة بشرية، وكل مدينة، بل كل أسرة أفكار وتقاليد»[1] دينية خاصة بها.

كما أن اليونان درجوا على استقدام آلهة الشعوب الأخرى وأساطيرها، وتوطينها في ثقافتهم مما زاد في تعددية المقدسات. وهنا أيضاً لا بد من توكيد أطروحة الوصل؛ حيث إن النظر المقارن بين نص «جلجامش» ونصوص ال«إلياذة» وال«أوديسة»، وال«تويوغونيا»، التي جاءت لاحقة بعده بحوالي ألف وخمسمائة عام، يؤكد وجود تشابه كبير بينها؛ الأمر الذي يؤكد ان التصور الديني اليوناني تأثر كثيراً بالتصور الديني البابلي.

ورغم أن الشعر الميثولوجي لعب دوراً أساسياً في تشكيل المنظومة الدينية اليونانية وجمعها، فإنه يمكن القول إنه لم يكن لدى اليونانيين «مذهب ديني متقبل من الجميع، ولكن كان لديهم فقط أسطورة.»[2] كما «لم تكن هناك مؤسسات تعليمية للديانة»[3]. وسلطة الدين لم تكن كما هو الحال في الحضارات الأخرى ذات هيمنة مطلقة، بل كانت سلطتها محصورة في المدينة، التي تقدس آلهة معينة من بين ذلك الخليط الوثني.

لكن هذا لا يعني أن الوضع كان كما عبر عنه زيلر بقوله:

---

(١) Eduard Zeller, ibid, p54.

(٢) Ibidem.

(٣) ibidem.

«أما الآراء اللاهوتية فلم تكن مادة للمتابعة والعقاب»[1]، فالصواب غير ذلك، حيث أن الآراء كانت أحياناً موضوع عقاب. وقد أوردنا من قبل حالات دالة على ذلك (أناكساغور، سقراط، بروتاغوراس، أرسطو...)؛ وهي حالات تكشف لنا عن وجود وعي بأهمية الوحدة السياسية للمدينة، وأن الدين أحد العوامل المهمة التي تسهم في تأسيس تلك الوحدة والحفاظ عليها؛ ومن ثم معاقبة من يخلخل بنية المعتقد الديني الذي هو أحد أسس وحدة المدينة وتجانسها.

ولهذا نلحظ في بعض الأحيان قيام المدينة بمعاقبة الآراء المخالفة للمعتقد الديني بعقد محاكمات يكون الاخلال بالدين أهم مرتكزات الاتهام.

٤ ـ ٤ في الضرورة التاريخية لنشأة الخطاب الفلسفي:

بعد تحليلنا للبنية السياسية وتطور فكرها وأنظمتها داخل التاريخ اليوناني القديم، وانتهائنا إلى أن القرن السادس قبل الميلاد ـ أي: لحظة نشأة الفكر الفلسفي اليوناني ـ شهد تحولا نوعيا في المنظومة السياسية بقيام شكل جديد في تنظيم المجال السياسي، هو المدينة/ الدولة المنتظمة بالنظام الديموقراطي. وبعد دراسة تكوين المعتقد/ المعتقدات الدينية اليونانية، وتوقفنا بشكل خاص عند علاقة الخطاب الفلسفي بالخطاب الميثولوجي الديني. فإنه، بهذا وذاك، قد توافرت لدينا الآن عدة معطيات يسمح

---

(١) ibidem.

تركيبها والتوليف بينها بتأسيس مرتكز معرفي للإجابة عن السؤال الثالث:

ما الحاجة التي استوجبت ظهور نمط التفكير الفلسفي في السياق الثقافي والمجتمعي اليوناني في القرن السادس قبل الميلاد؟

لكن هل يكفي للجواب عن هذا السؤال استحضار التأريخ الأفلاطوني/الأرسطي لبداية التفلسف، فنقول:

في بداية القرن السادس قبل الميلاد سيندهش العقل اليوناني؛ ولم يكن ثمة حل لمعالجة هذا الاندهاش سوى انطلاق هذا العقل نحو التفكير الفلسفي؟!

إن هذا هو ما يمكن أن نحصله، إذا اختزلنا كيفية مقاربة المتنين الأفلاطوني والأرسطي لبداية الفلسفة بفكرة الدهشة. حيث يقول أفلاطون في محاورة ثييتيت: «ليس للفلسفة أصل آخر غير الدهشة»[١]. ويقول أرسطو في كتاب «الميتافيزيقا»: «إنها الدهشة التي دفعت أوائل المفكرين نحو التأمل الفلسفي»[٢].

فهل يكفي هذا لتعليل ابتداء ملطية بالتفلسف؟

لست هنا بصدد تسفيه مقالة أفلاطون أو أرسطو، بل نعتقد أن بداية التفكير مشروطة إلى حد ما بالانتباه إلى إلغاز الموضوع الذي يعطى أمامه، واندهاش الوعي الناظر في هذا الإلغاز، على

---

(١) Platon, Théétète, 155d.

(٢) Aristote, Métaphysique, 982 b13.

نحو يثمر انطلاق العملية التفكيرية إلى حله. لكن كل هذا، رغم وجاهته، لا يبدو كافياً لفهم لحظة البدء تلك؛ لأنه من اللازم أن نستشعر هنا دهشة أخرى غير هذه التي استشعرها اليونان؛ أي: أننا ندعو هنا إلى الدهشة من تلك الدهشة ذاتها، بمعنى الاندهاش من حدوث الدهشة الفلسفية في القرن السادس بالضبط وليس قبله. والدافع إلى ذلك سؤال مشروع، هو:

لماذا لم يصب هذا الاندهاش العقل اليوناني من قبل؟

إذا وضعنا معنى الدهشة الأفلاطوني والأرسطي في سياق تعليل النشأة، فإننا نعتقد أنها ستكون وصفاً لرد الفعل لا لحافزه، ومطلبنا هنا هو الإمساك بالحافز لا ارتدادات الوعي عليه. ونقصد بالحافز، تلك الحاجة التي جعلت الدهشة الفلسفية واقعة في القرن السادس قبل الميلاد وغير ممكنة الوقوع قبله.

هذا من جهة، أما من حيثية أخرى تتعلق بابتداء الاندهاش فلسفياً، فليس صحيحاً أن الإنسان لم يندهش من وجود الوجود وتحولاته إلا مع مجيء لحظة الفلسفة؛ ذلك لأن الكائن البشري مفطور على «السؤال الميتافيزيقي»، وهو السؤال الذي نراه أصل النزعتين الدينية والفلسفية على حد سواء.

وحتى إذا قصرنا الرؤية على المجال الثقافي الإغريقي، سنرى أن الدهشة من الوجود موجودة قبل ظهور التفكير الفلسفي، والفارق الوحيد هو أن الدهشة الأولى أنتجت أسطورة بينما الدهشة الثانية أنتجت تفلسفا. ولا عبرة في نظرنا بتلك المحاولة

التي قام بها بعض مؤرخي التفكير الفلسفي من أجل نفي حصول الدهشة في ما قبل بروز الفلسفة. مثل محاولة مؤرخ الفكر اليوناني الفرنسي جون بيير فرنان[1] الذي حاول أن يمايز بين وجود الدهشة الفلسفية وما قبلها؛ بكون الأولى مسكونة بانبهار بالعالم، وهو انبهار أوقف عملية السؤال والتفكير فكان محصولها هو خطاب «الميثوس»، بينما دهشة القرن السادس قبل الميلاد كانت اندهاشاً أثمر مشكلاً فكرياً؛ فأنجب السؤال الفلسفي. حيث يرى فرنان أن اللفظ الذي ساد اللحظة الفلسفية هو «طومازيين» thaumazein؛ أي: الاندهاش، بينما لفظ «طوما» thauma عند الأسطورة هو العجائبي؛ ومن ثم فحاصله هو الانبهار لا الدهشة الحافزة لفعلي السؤال والتفكير.

لا عبرة بهذا، في تقديرنا، لأسباب عدة نكتفي - حتى لا نوغل في تشعيب الموضوع - بالإشارة إلى أن الأسطورة هي أيضاً نتاج للسؤال، كما أنها هي أيضاً محصول عملية فكرية تعليلية. كما نعتقد أنها كانت جواباً كافياً لسد حاجة المجتمع وقتئذ. بينما الاندهاش في لحظة القرن السادس لم يكن قادراً على الاكتفاء بجواب الأسطورة؛ لأن ثمة حاجات استجدت؛ ومعطيات تراكمت من حضارات أخرى، فأملت تغييراً في الرؤية إلى العالم بمستوييه الكوني والبشري.

---

(١) Jean - Pierre Vernant, Passé et présent: contributions à une psychologie historique, Volume 1, Edizioni Di Storia E Lettertura, Roma 1995, p200.

إذن فالدهشة الفلسفية لاحقة للدهشة الأولى التي أثمرت تفسيراً أسطورياً للوجود؛ لذا فالجواب عن سؤال النشأة لا يمكن أن يختزل في وجود الدهشة، بل لا بد من تعليل آخر يخص سبب عدم اكتفاء اليونان بمحصول الدهشة الأولى؛ أي: تلك التي أنجبت الجواب الأسطوري؛ ولذا فالسؤال الذي يجب أن نحاول الإجابة عنه هو:

ما الدوافع التي دعت اليونان إلى الانتقال إلى خطاب معرفي جديد هو الخطاب الفلسفي، وعدم الاكتفاء بنمط التفكير الذي كان سائداً (أي: نمط التفكير الأسطوري)؟ أي: لماذا لم يكتف الوعي اليوناني في القرن السادس قبل الميلاد بمحصول الدهشة الأسطورية، أقصد جوابها المتبلور في التيوغونيا؟

يتبين لنا من خلال التأمل في تكوين البنيتين السياسية والدينية وصيرورتهما، أن قبيل القرن السادس قبل الميلاد ظهرت في نمط الاجتماع اليوناني حاجتان اثنتان تزامنتان لتدلا على وجود حافز ثقافي/مجتمعي لإنجاز تغيير سوسيو ـ ثقافي عميق. ونقصد بهما:

الحاجة إلى تنظيم معنى الوجود الكوني بتجديد الرؤية إلى العالم، وما يستوجب ذلك من نقد لرؤية الديانة الوثنية.

والحاجة إلى تنظيم المدينة السياسية؛ أي: تنظيم الوجود البشري.

فكيف برزت هاتان الحاجتان؟

أ ـ في الحاجة إلى تجديد سياسة السماء:

يبتدئ الفكر الفلسفي اليوناني بطاليس، وهنا لا بد من مقاربة تشتغل بلحاظ المقارنة لفهم علاقة مشروعه الفلسفي بمشروع سابق يخص الرؤية الدينية إلى الوجود، ونقصد به مشروع هيزيود. حيث أن هذا الأخير سعى إلى تنظيم الوجود وفق تراتب الآلهة؛ بينما سيكون مشروع طاليس هو تنظيم الوجود وفق تراتب قوى الطبيعة.

وإذا دققنا النظر في التيوغونيا الهيزيودية، سنجد أن ناظم الكون شبيه بناظم المدينة السياسية ما قبل الديموقراطية. حيث أن الذي يتصرف فيه جمع من الآلهة بلا كثير اعتبار للموجودات واستحقاقها الطبيعي. إنه شبيه بتصرف ملوك أو فئة أوليغارشية في باقي الموجودات؛ ولذا نرى أن هذه الرؤية التيوغونية إلى الوجود الكوني تتناسب مع الطبيعة السياسية للوجود البشري في ما قبل الديموقراطية؛ حيث كانت سلطة التصرف في يد ملك وفئة. لكن مع التحول الديموقراطي كان لا بد من شرعنة وتعليل التصرف السياسي، بالاستدلال والإقناع لا بالإلزام النابع من مجرد الانتماء إلى نسب ملوكي أو أرستقراطي. هذا على مستوى الأرض، وكذلك الأمر على مستوى السماء، حيث كان لا بد أيضاً من تفسير التصرفات الكونية الملحوظة في تقلب ظواهر الوجود وصيرورتها

بالاستدلال أيضاً؛ لأنه لم يعد يكفي تفسير الكون بتراتب النسب الإلٰهي.

وهنا فالأطروحة التي نتبناها تقوم على اقتران التحول السياسي بتحول الرؤية إلى الوجود؛ فعندما سقطت مشروعية النسب في تعليل السياسة الأرضية، سقطت أيضاً مشروعية النسب الإلٰهي في تعليل السياسة الكونية.

يقول جون بيير فرنان: «إن الأسطورة تتحدث عن التكوين بنشيد انتصار الأمير»[١]. لكن الفلسفة تتأول تكوين العالم بمبدأ طبيعي محايث للعالم ذاته، ومن ثم إذا كانت كثير من الظواهر الكونية تكتفي الأسطورة بتفسيرها بسبب قوة زوس وهيمنته على باقي الآلهة والموجودات، فإن الفلسفة تستحضر بدل زوس قانوناً طبيعياً يتحكم في طبيعة الوجود وكيفية تعالق ظواهره. ومن هنا صار لحاظ التفكير ينحو نحو التأسيس الميتودلوجي لبحث الموجودات للنظر في العلل المحايثة لها والناظمة لعلاقاتها.

وبداية تنظيم الرؤية إلى الوجود على نحو يتجاوز تلك الفوضى التي عمقتها كثرة الآلهة، يبدو حتى في صيرورة الوعي الديني اليوناني؛ أي: قبل ظهور الفلسفة. فمع تيوغونيا هيزيود

---

(١) J.Vernant, ibid, p199.

ـ أواخر القرن الثامن وخلال القرن السابع قبل الميلاد ـ يرتسم تحول جديد في الثقافة الدينية اليونانية، إذ لم يعد السرد مجرد تجميع للمحكيات، بل حرص هيزيود على إعادة صياغة المعتقد اليوناني الحابل بالتعدد في بناء نظري جديد، يجيب فيه عن كيفية انتظام العالم بعد لحظة «الكاوس» (العماء/ الفوضى). وقد فسر هذا الانتظام بالآلهة. حيث قدم عن ذلك الجمع الغفير من الآلهة صورة منتظمة على أساس من علاقات التناسل والتراتب والصراع.

لذا نجد بين هيزيود وطاليس قرابة في الموضوع، لكن مع اختلاف في منهج الرؤية. حيث كان أسلوب هيزيود سرداً بلا دليل غير دليل بيولجي ونفسي يقوم على علاقات القرابة والصراع، وكان «سرد» طاليس لكينونة الوجود تفسيراً أخرجه من نظام الحكي الأسطوري إلى نظام المعقولية الفلسفية بالنظر الى طبائع الوجود. ومن ثم نستنتج أن «الكوسمولوجيا» الفلسفية متميزة عن «التيوغونيا «الدينية، مع أن كليهما يشتركان في تأدية ذات الوظيفة؛ أي: تأسيس «الرؤية إلى العالم» وتفسير الوجود. ووجه الاختلاف والتميز ـ بل التمايز ـ ظاهر في كون النمط التيوغوني يكتفي بتأويل كينونة الوجود بـ«تفسير» بيولوجي/نفسي يقوم على آلية التوالد والصراع الحيوي بين الآلهة وغيرهم. بينما التفسير الكوسمولوجي يأخذ مبدأه

التفسيري من «الكوسموس» ذاته؛ أي: من الطبيعة الكونية لا من تدخل الآلهة. إذ مع ظهور التفلسف لم يعد يكفي لتفسير ظاهرة كونية ما «تحديد الأب والأم، وضبط النسب»[1]، فوجود السماء (أورانوس) لا يكفي لتعليله إرجاع الأمر إلى نتاج تناسلي من جايا (الأرض)، بل لا بد من تعليل ذلك بسبب طبيعي وتفسير صيرورة هذا السبب ومآلاته.

ب ـ في الحاجة إلى تجديد سياسة الأرض:

وهذا مناغم لما كان يحدث في الأرض من تبدل في ميزان القوة السياسية، حيث لم يعد كاف لتبرير مشروعية الحكم ما كان يكفي في زمن الملكية والأرستقراطية؛ أي: تحديد الانتماء إلى العائلة، لتأسيس الشرعية القائمة على النسب وما يتوالد منه.

وهنا ليس من الصدفة أن يتزامن طاليس الذي أعاد النظر في سياسة الكون بنفي التأويل الأسطوري للوجود؛ فابتدع اللوغوس الفلسفي، مع المصلح القانوني الأثيني صولون الذي أعاد النظر في سياسة المدينة؛ فبلور نظرية جديدة تبدل قواعد الوجود السياسي. فاستحضار طاليس وصولون معاً يسمح لنا بتحصيل مفتاح مهم لفهم نوعية الحاجة، التي استلزمت ظهور

---

(١) ibidem.

التفكير الفلسفي. حيث لا نرى أن الأمر مجرد اعتباط أو صدفة تاريخية، بل إن انطلاق طاليس إلى التفكير على نحو جديد في نظام الكون، في ذات اللحظة التي فكر فيها صولون على نحو جديد في نظام المدينة تعبيران متزامنان عن تينك الحاجتين اللتين أشرت إليهما من قبل؛ أي: الحاجة إلى تنظيم معنى الوجود الكوني بتجديد الرؤية إلى العالم، وما يستلزم ذلك من نقد للرؤية الدينية الوثنية. والحاجة إلى تنظيم المدينة السياسية؛ أي: تنظيم الوجود البشري، وما يستوجب ذلك من نقد للرؤية الفئوية والاستبدادية.

إن زمن ظهور الفلسفة يكشف عن تينك الحاجتين اللتين أثمرتا استجابة نظرية مزدوجة، تمثلت في ظهور متزامن لطاليس وصولون في نفس اللحظة ليؤديا وظيفتين اثنتين نراهما موصولتين، رغم كونهما تبدوان مختلفتين بل متباعدتين تباعد السماء عن الأرض (أليست الأولى ـ أي: النظرية الفلسفية عند طاليس ـ محاولة لعقلنة وتنظيم مملكة السماء، والثانية ـ أي: النظرية القانونية عند صولون ـ محاولة لعقلنة وتنظيم مملكة الأرض؟).

يقول جون بيير فرنان: «كانت التيوغونيات القديمة مستدخلة في أساطير سيادة متجذرة في تقاليد ملكية. وكان

العالم الجديد الذي بلوره فيزيائيو ملطية يقوم على تصور لنظام مساواة»[1].

إن خلاصة المشروع الفلسفي الملطي هو إنتاج تصور نظري جديد لنظام الوجود الكوني، وخلاصة المشروع السياسي للأثيني صولون هو إنتاج تصور نظري جديد لتنظيم المدينة. وقد كان المشروع الأول تأسيساً لعقلنة الوجود الكوني، وكان المشروع الثاني الذي بدأ تبلوره في ذات اللحظة تأسيساً لعقلنة قانونية للوجود السياسي البشري.

والمشروعان معاً يعكسان وجود احتياج سوسيو ـ ثقافي يعبر عن ضرورة ابتداع تفسير جديد للوجود الديني، وابتداع تفسير جديد للوجود السياسي، مع ما يستلزمه من تنظيم جديد للمدينة.

ج ـ مقارنة بين نمطي التفكير الأسطوري والفلسفي:

بماذا امتاز التفسير الفلسفي للوجود عن التفسير الأسطوري الديني الوثني؟

مع الفكر الفلسفي الملطي يرتسم شيء جديد في الثقافة اليونانية، يمكن أن يوجز بكونه يشكل انتقالاً من: «الشفوي

(١) J.Vernant, ibid, p200.

إلى المكتوب، من القصيد إلى النص النثري، من السرد إلى التفسير»[1]. والانتقال من نمط الخطاب الشفهي إلى النمط المكتوب مؤشر، عند كثير من المؤرخين، على الانتقال من السرد إلى الاستدلال؛ أي: انتقال إلى إيقاعية معرفية يؤثثها البرهان. وهنا لا بد من استحضار الأثر الفينيقي في تطوير الأبجدية والكتابة لدى اليونان. ويصح القول أنه لولا هذا التأثير ما تمكن اليونان من تأسيس مهاد ضروري لانطلاق التعليم الفلسفي. فظهور الكتابة كانت شرطاً حاسماً في تلك النقلة الثقافية.

فإذا تأملنا جواب فلاسفة ملطية الأوائل عن سؤال أصل الوجود ومصدره، سنلاحظ أنه لم يكن على النحو السردي الذي بدا في نمط التفكير الأسطوري، بل على نحو استدلالي برهاني. وثقافة السرد تناسب العالم الثقافي الشفهي، لكن ثقافة الكتابة تستلزم تأسيس عالم آخر، هو ثقافة الاستدلال وليست ثقافة السرد والحكي، هذا مع توكيدنا على أن السرد الأسطوري نفسه محايث بنظام استدلالي خاص به.

لكن لماذا استشعر اليونانيون الحاجة إلى الاستدلال العقلي؟

(١) J.Vernant, ibid, p198.

ينبغي هنا أن نحيل على الشروط الجديدة الناظمة للفعل السياسي، بعد تأسيس المدينة/الدولة، والانتقال إلى النظام الديموقراطي. فرغم اقتناعنا بأن فكرة وجود ديموقراطية مباشرة وعامة تجمع الجسم السياسي للمدينة اليونانية، مجرد وهم، فإن ذلك لا يمنع التوكيد على وجود جدل سياسي بين نخبة المجتمع الإغريقي؛ حيث صار الفاعل السياسي ملزما بطرح قراره للنقاش العام، والاستدلال عليه لتحصيل إقناع الناخب؛ لأن القرار السياسي بات محتاجاً إلى شرعنة استدلالية، وإلا لن يخرج منتصراً في الـ«أغورا».

وقياساً على ذلك يمكن فهم اضطرار التفكير إلى الاستدلال على رؤيته الجديدة للوجود القائمة على النظر إلى القوى الطبيعية بوصفها قوى ناظمة، إذا تم إدراكها تمكن الوعي من الاستدلال على ما ينتجه انتظامها من ظواهر وجودية. ويعكس هذا التحول في تفسير الوجود، من قبل الفلسفة الناشئة وقتئذ، وعياً بطبيعة الديانة اليونانية ذاتها، فالتصور الديني اليوناني لا يعتقد بأن الآلهة خلقت العالم، بل إنها جاءت لاحقاً لتنظيمه. فتم الاحتفاظ بالمعطى الأول؛ أي: أن الآلهة لم تخلق الكون، وتم نفي المعطى الثاني؛ حيث أرجعت الفلسفة انتظام العالم إلى المبدأ الطبيعي المحايث له. لكن هل يعني هذا الإرجاع نفياً مطلقاً للدين؟

يقول جون بيير فرنان إن الفلاسفة الملطيين لم يدخلوا «في خطاطاتهم التفسيرية للوجود؛ أي: مبدأ ماورائي»[1]. لكن قوله هذا لا ينبغي أن نبالغ في توسيع مدلوله إلى درجة توكيد معنى النفي المطلق للتمثلات الدينية. صحيح إن طاليس كان يسمي المبدأ الأول (الماء) بـ«الفيزيس»؛ أي: الطبيعة. لكن هذا لا يعني أنه تخلى عن الدين، بل هو نفسه كان يقول: «إن كل شيء مسكون بالآلهة». أجل إن ما يلحظ في البنية الاستدلالية لنظريته الكوسمولوجية هو أنه لم يرتكز في تفسير الكون على هذه المحايثة اللاهوتية، التي تشير إليها عبارته السابقة. بل إنه أمسك مبدأً طبيعياً (الماء) وحدده بوصفه «أصلاً (أرخي)»، ثم علل به ـ من خلال القول بالصيرورة ـ باقي أشياء الكينونة؛ وكذلك فعل باقي فلاسفة أيونيا الذين لحقوه؛ حيث التزموا بالدرس الطاليسي ذاته؛ أي: تفسير الكون بالكون.

لكن إذ نقول هذا، فإننا نحرص أشد الحرص على أن نضيف ملحوظة أخرى، وهي أن طبيعة «المبدأ/الأصل» عند الفلاسفة الكوسمولوجيين الأوائل ـ سواء كان «الماء» عند طاليس، أو «الهواء» عند أنكسيمنس وديوجين الأبولوني . . . ـ

(١) J.Vernant, ibid, p199.

طبيعة أقرب إلى الكينونة الإلٰهية منها إلى الكينونة المادية.
وهذا في الواقع ما لاحظه فرنان أيضاً عند تحليله لمفهوم «المقدس» وتحولاته الدلالية في السياق الفلسفي. وبأخذنا بهذا نخالف التأويل الأرسطي للفلاسفة الأوائل الذين نعتهم بـ«الفلاسفة الطبيعيين»، وفسر مبدأ «الأرخي» عندهم كما لو كان مبدأ مادياً. ولا يسمح المقام بالتفصيل في هذه النقطة التي نراها جوهرية في فهم التفكير الفلسفي اليوناني الأول؛ لذا سنؤجل بحثها إلى موضعها؛ أي: عند تحليل وتأويل تلك الفلسفة ونقد التأويل الأرسطي لها. لكن نكتفي هنا بأن نحترس من ذلك الفهم الخاطئ الذي ينظر إلى لحظة نشأة الفلسفة بكونها تجاوزاً قطائعياً لنمط التفكير الديني الأسطوري، بينما هي في الحقيقة تجاوز في الطريقة المنهجية الاستدلالية التي مكنهم الدين اليوناني نفسه ـ القائل بأن الآلهة لم تخلق الوجود، وبأن القدر يعلو على إرادة الآلهة ذاتها ـ من مرتكز مهم لتأسيس انطلاقته. حيث أخذوا مفهوم القوى الطبيعية بوصفها عللاً ناظمة.

إن فكرة طاليس وأنكسيمندر وأنكسيمنس . . . تقوم على وجود قانون طبيعي محايث للوجود، وهو ما سيعبر عنه أناكساغور بوضوح تام عندما قال: «العقل/النوس noûs يحكم العالم». فلفظ «نوس» في اللغة اليونانية يشير إلى معان عدة

منها معنيي العقل والنظام. وقوله بخضوع العالم لحكم الـ«نوس»؛ أي: العقل، يدل على فكرة محايثة القانون للوجود، والقانون الطبيعي يبدو عند الفلسفة اليونانية فارضاً نفسه حتى على الآلهة ذاتها. وهنا أيضاً لا ينبغي أن نفهم هذه الفكرة بمنهج الفهم القطائعي مع التفكير الديني. ودليلنا على ذلك ما أشرنا إليه من قبل، وهي أننا نجد الإرهاص بهذه الفكرة داخل الرؤية الدينية اليونانية ذاتها. فالسرد الأسطوري ـ كما في الإلياذة وغيرها ـ مسكون بمفهوم القدر/الموارا (Mo]ra). وفي بعض سياقات ذلك السرد نلقى فكرة القدر أعلى من إرادة الآلهة ذاتها، (انظر مثلاً ما جاء في الإلياذة عن عجز زوس عن رد القدر المحتم على ابنه ساربيدون. حيث كان يعرف مسبقاً مصير ابنه في قتاله مع باطروكل، ولما حاول التدخل لنصرته، ذكرته هيرا بالقدر فتخلى عنه وفي قلبه حسرة على مقتله المحتم).

وهنا يمكن أن نقول إن في فكرة القدر يكمن الإرهاص بمعنى القانون الطبيعي لتعالق الوجود. وهو المعنى الذي سيطوره الوعي الفلسفي، ويجعل منه فكرة محايثة اللوغوس للوجود، بما تعنيه من علل ناظمة. وهذا ما سمح بتشكيل مبدأ معقولية الوجود الذي هو الأساس للنظرة الفلسفية إلى الكون.

إن مبدأ الفلسفة، وكذا مبدأ العلم، يكمنان بالضبط بين تلافيف تلك العبارة التي نطق بها أناكساغور «النوس يحكم العالم»، وهي تجريد لتصور مضمر يمكن أن نستخلصه من الرؤية الدينية اليونانية ونعبر عنه بالقول: «القدر يحكم العالم». وهنا نستطيع أيضاً الارتكاز على التفسير السياسي لتكوين الرؤية إلى الوجود، حيث يمكن أن نقارب الفارق بين العبارتين في كون «النوس» قابلاً للتفهيم والعقلنة، بينما القدر لا يمكن فهمه وعقلنة قراراته. إذ أن فعل القدر ـ من منظور المعتقدات الأسطورية اليونانية ـ «فعل ملكي» لا يحتاج إلى تبرير، لكن فعل الطبيعة قابل للعقلنة ومن ثم الاستدلال عليه، وعلى حتمية وقوعه.

وهكذا فإن «نظرية النوس» تؤسس لاعتقاد فلسفي يقوم على معقولية الوجود الكوني، ومحايثة النواميس له على نحو يجعلها تتحكم في علاقاته وظواهره؛ الأمر الذي يجعل قيام العقلنة الفلسفية والعلمية ممكناً. بينما سير الوجود بأهواء آلهة الأساطير اليونانية أو أهواء القدر لا يمكن أن يحدس ولا أن يتنبأ به عقلا؛ لذا لم تكن الأسطورة ملزمة بالاستدلال، إنما غاية مطلبها هو أن تسرد حكاية الوجود، بينما وجود قانون محايث يسمح بتعليل ظواهر الوجود، يسمح بالاستدلال على صيغة انتظامها، بل وحتى إمكان التنبؤ بها.

وفي هذا السياق يمكن أن ندرج فكرة تنبؤ طاليس بكسوف الشمس في الثامن والعشرين من ماي عام ٥٨٥ق.م. وإن كنا نشكك في صحة تلك الرواية. لكن الفكرة التي نأخذ بها هنا هو وجود فكرة إمكان التنبؤ وفق حساب العقل لا وفق عرافة المعبد.

إن الـ«فيزيس» عند طاليس وباقي فلاسفة ملطية، وفكرة «العدد» عند الفيثاغوريين ... أسهمت في وضع مهاد التفكير الفلسفي، حيث منحته أرضيته التي بنى عليها مختلف أنساقه. ونقصد بتلك الأرضية نظرية مطابقة العقل المعرفي (أي: نظام التفكير) للعقل الأنطولوجي (أي: نظام الوجود) التي تسكن في نظرية حكم الـ«نوس» للعالم. التي نعتقد أنها أساس إمكانية التفكير الفلسفي العقلاني لظاهرة الوجود.

لكن لا بد هنا من التوقف للتساؤل:

ما العوامل التي ساعدت على ظهور إمكانية التفكير فلسفيا في الوجود؟

تعميقاً لفهم صيرورة الانتقال من المعتقد الأسطوري إلى «المعتقد» الفلسفي، وتعليل سبب هذا الحرص على إنجاز هذا التغيير في الرؤية إلى الوجود، بالانتقال من السرد إلى الاستدلال؛ أي: من «الميثوس» إلى «اللوغوس»، يمكن أن

نقارن هنا بين أسلوب تلقي الخطاب الأسطوري وأسلوب إدارة الشأن السياسي. فعالم الأسطورة هو عالم الأسرار؛ ولذا فقد كان السرد الأسطوري مناسباً للنمط المجتمعي السائد. حيث كان القرار السياسي ـ ما قبل لحظة الديموقراطية ـ من شأن الخاصة؛ أي: من شأن الملك أو الفئة الحاكمة؛ ولذا كان سراً من الأسرار؛ وكذلك الشأن في القرار الكوني، فكثير من الظواهر الوجودية لا يعرف سرها إلا الكاهن والعراف. لكن مع المدينة الديموقراطية، صار القرار السياسي منكشفاً وخاضعاً لنقاش عمومي. وخضوعه لهذه الآلية ألزمه لكي يبحث عن مشروعيته في موافقة الشعب عليه (نقصد بكينونة الشعب هنا هو ما بيناه سابقاً؛ أي: الـ«ديموس» وليس الـ«بليتوس»)؛ ولكي يوافق عليه الشعب لا بد من إقناع؛ أي: لا بد من انكشاف دليله.

وكذلك الشأن في الظاهرة الكونية، حيث كانت الفلسفة ملزمة بإنتاج تفسير استدلالي منكشف أمام العقل؛ أي: قادر على الإفصاح والإقناع.

صحيح أن الخطاب الفلسفي ذاته كان موجهاً نحو الخاصة، لكن إذا نظرنا في أساس تكوين الخاصة، وشرط استحقاقها للتفلسف لا نجده نسباً ولا اقتصاداً، إنما الاقتدار

المعرفي. وفي سياق تلك المقارنة التي عقدناها من قبل يمكن أن نستحضر من فرنان عبارة يستحضر فيها الشبه الكبير بين الفكر والسياسة في اليونان القديمة؛ حيث يقول: «إن قواعد اللعب السياسي ـ النقاش الحر، التجادل، اصطراع الحجج ـ فرضت نفسها أيضاً كقواعد للعب الفكري.»[1] ويقصد بهذا أن قواعد اللعب الفكري لحظة ظهور الفلسفة كانت مشابهة لقواعد اللعب السياسي. إذ أن القرار لا يسود داخل الحقل السياسي في المدينة اليونانية الديموقراطية، إلا بعد نقاش «حر»، يحاول فيه إسناد نفسه بالدليل لكي يقنع الجمهور.

ونفس القانون كان يحكم سيادة الفكرة في الحقل الفلسفي. وديمومة اشتغال ذات القواعد في المجال الفكري، سيمنح التفكير الفلسفي الناشئ دفق الصيرورة التي نَمَّتْهُ وطوَّرته، حيث كان كل فيلسوف يضع أطروحةَ سابِقِهِ محل تساؤل ونقاش نقدي حر. وهكذا جاء أنكسيمنس بعد طاليس فشكك في مبدأ الماء وقال بمبدأ الهواء بديلاً، ثم شكك هيرقليط فيهما معاً وقال بالنار مبدأً وأصلاً ... وتتالى الجدل الفكري؛ فأسس ذلك لنمو الفكرة الفلسفية، وانسيابها مع الصيرورة. وهذا ما ميز الفلسفة في الحقل اليوناني، حيث

---

(١) J.Vernant, ibid, p201.

توافر لها مجال سياسي لم يتوافر لغيرها. بينما الفكر الفلسفي في غير المجال الحضاري اليوناني ظل مسيجاً ولم يتوفر له مناخ سياسي يسمح بتطويره وانسيابه في سياق التاريخ. وبهذا لا نفهم سر نشأة ونمو الفلسفة عند اليونان فقط، بل يسمح لنا أيضاً بفهم أحد أهم الأسباب التي أعاقت تطور الفكر الفلسفي عند غير اليونان، أقصد حضارات الشرق.

وإذا أردنا توسيع سياق نشأة الفلسفة بالنظر إلى سياق صيرورتها، التي ضمنت استمرارها وتطورها، فلا بد هنا من الإشارة إلى مجال معرفي ساعد على تكوين الحس العقلاني الاستدلالي، وهو المجال الرياضي، حيث نعتقد أن الرياضيات كانت لها وظيفة منهجية مهمة؛ إذ صارت نموذجاً ميتودولوجياً؛ لأن الكينونة العددية أدهشت الوعي الفلسفي منذ لحظة بدئه ونشأته حتى بلغ الأمر بفيثاغور إلى أن يرى أصل الكون ومبدأه في العدد. فطاليس، وكذا الفيثاغوريون، قاربوا الكم الرياضي المتصل والمنفصل وأنتجوا نظريات استدلالية، وجاء أوقليد ليؤسس على كل ذلك نسقاً برهانياً متماسكاً، فصار ذلك كله محل اعتبار من قبل التفكير الفلسفي، وحافزاً على أن ينتج أنظمة نظرية مقاربة لاستدلالية النظام الرياضي. ولكن ذلك كله لم يكن ممكنا إلا بفضل الاستفادة من علم الرياضيات الذي تبلور في الحضارات الشرقية القديمة، وخاصة مصر.

إن النظر إلى الكينونة الرياضية موصول منذ نشأة التفكير الفلسفي بالنظر إلى الكينونة الوجودية في كليتها، فإذا كان أناكساغور يقول بأن الـ«نوس» يحكم العالم، فإن فلاسفة اليونان اكتشفوا أنه يحكم الكينونة الرياضية أيضاً، بل لعل اكتشاف «نوس» الرياضيات كان سابقاً لكشف «نوس» الوجود. حيث أن الذي ساعد على تأسيس فكرة معقولية الوجود هي الكينونة الرياضية. لأنها كشفت لليوناني ظاهرة محايثة بالـ«نوس» على نحو أدهشه. إنها كينونة منتظمة بعلاقات دقيقة صارمة تسمح بعقلنتها والاستدلال عليها. ومن هنا فنحن نربط بين الرياضيات ونشأة التفكير الفلسفي برباط صميم.

ومن نافل القول الإشارة إلى أن أول فيلسوف يوناني (طاليس) كان عالماً رياضياً. بل يجوز إلى حد ما أن نقلب تلك العبارة الواصفة فنقول: إنه ما كان فيلسوفاً إلا لكونه رياضياً.

وعندما نؤكد على دور الرياضيات في نشأة التفكير الفلسفي فإننا نؤكد ضمنياً على التأثير الشرقي في تلك النشأة. إذ ما كان بإمكان العلم الرياضي أن يتبلور في اليونان دون الاستفادة من الإسهام المعرفي الآتي من الشرق.



خاتمة الفصل الثاني

إن التفلسف ليس نمطا مخصوصاً بحضارة أو بشعب، بل الأمر كما يعبر عنه بن خلدون عند وصفه العلوم العقلية بأنها: «طبيعية للإنسان من حيث أنه ذو فكر، فهي غير مختصة بملة، بل يوجد النظر فيها لأهل الملل كلهم ويستوون في مداركها ومباحثها، وهي موجودة في النوع الإنساني منذ كان عمران الخليقة، وتسمى هذه العلوم علوم الفلسفة والحكمة»[١].

لكن في ختام هذا التحليل لأثر الحضارات الأخرى في فكر وحضارة اليونان، ثمة سؤال يستحق أن نفكر فيه، وهو:

إذا كنا لا ننفي وجود فكر فلسفي عند غير الإغريق، وإذا كنا نشدد على أن نشأة الفلسفة اليونانية كانت بفضل الإسهامات الفكرية والعلمية التي سبق لحضارات الشرق أن

(١) ابن خلدون، المقدمة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٥٦م، ص٨٦٠.

بلورتها، فلماذا لم تتطور الفلسفة في تلك الحضارات وتطورت في اليونان؟ ولماذا ارتبطت الفلسفة لحد اليوم بالمرجعية التأسيسية اليونانية، ولم ترتبط بالمرجعيات الفكرية التي كانت للحضارات الأخرى؟

نعتقد أن الفلسفة لم تتطور كثيراً في الحضارات الأخرى لأسباب عديدة منها:

أولاً: أن النتاج المعرفي والعلمي ارتبط فيها بالمعبد؛ أي: بالمؤسسة الدينية. وهذا فارق مهم بين كينونة المعرفة في الواقع اليوناني، وكينونتها في مصر وغيرها. فعندما ارتبطت بالمعبد، لم تخرج منه، بل أحيطت بالأسرار، وكأنها حرز ينبغي إخفاؤه؛ ولذا كان بالفعل يسهل إخفاؤه كما يسهل إقباره أيضاً! ودليل ذلك أنه لما انطفأت شعلة تلك الحضارات، بفعل الانهزام في صراعات عسكرية مع حضارات أخرى، أو بفعل صراعات داخلية، أو تحولات اقتصادية أزّمت الواقع، أو غير هذا وذاك من الأسباب، لم تكن الأسرار المعرفية تستطيع الحفاظ على استمرارها وضمان تطورها لأنها بكل بساطة كانت «أسراراً»، والسر يموت مع صاحبه كما يقال. بينما المعرفة في السياق اليوناني لم ترتبط بالمعبد، فضمنت خروجها إلى العلن، ومن ثم ضمنت إمكانية استمرارها.

صحيح إن بعض المدارس الفلسفية كان شبيهاً بنظام المعبد الديني، بكل ما يحيط به من ضروب التقديس والأسرار، مثل المدرسة الفيثاغورية على سبيل المثال، لكن باقي المدارس والممارسات المعرفية في الواقع اليوناني، لم ترتهن لهذا النظام المغلق فضمنت تداولاً أوسع.

ثم ثانياً: إن نتاج الحضارات الأخرى، بفعل كونه غارقاً في القدم، كان أكثر تعرضاً للاندثار، ومن ثم فقد فرصة التطوير والارتكاز عليه كمرجعية تنمو وتتوسع لاحقاً. بينما حداثة النتاج الفلسفي اليوناني، بالقياس إلى غيره من نواتج النظر، ضمن له فرصة الاستمرار والبقاء.

أما التعليل الثالث، فهو في نظرنا يرجع إلى دور الحضارة الإسلامية. التي أنقذت التراث الفلسفي اليوناني ونقلته من مجرد أفكار ومعارف إلى مرجعية يشتغل على شرحها وتطويرها والحوار معها. الأمر الذي أكسب الفلسفة اليونانية مساراً تاريخياً فريداً، حيث امتد إلى المستقبل، ولم يندثر في قبو الماضي. فلولا اشتغال المفكرين المسلمين (الكندي، الفارابي، ابن سينا، ابن رشد . . .) على حفظ متون الفلسفة اليونانية، وشرحها وتحويل بعض أفكارها إلى أسئلة إشكالية ومسائل أشغلت التفكير لاحقاً، لما حظيت تلك الفلسفة بالاستمرارية.

وربما نقول ما كان اشتغال المفكرين البيزنطيين وحدهم كافياً لأن يعطي لليونان مستقبلاً في أفق الفكر البشري لولا اشتغال الفكر العربي على المتن اليوناني.

ورابعاً: نعلل مآل الفكر اليوناني بوجوده الجغرافي في حوض البحر الأبيض المتوسط. إذ لولا هذا الوجود ما استحضرته الحضارة الإسلامية. ذلك الاستحضار الذي كان حاسماً في تحويل الفلسفة الى صناعة معرفية قابلة للتداول خارج السياق الأوروبي. وهذا ما لم يتوافر للفكر الصيني ولا للفكر الهندي. فرغم استمرارية تطور الفلسفة الهندية مثلاً، ورغم ثرائها وتميزها بتعدد لافت في التيارات والمذاهب والرؤى، فإن وجودها البعيد عن حوض الحضارة العالمية، لم يكسبها سياق الحياة الذي حظيت به الفلسفة اليونانية. ومن ثم لا ينبغي أن نظن أن اكتساب الفكر الفلسفي اليوناني للحظوة، كان بسبب سموقه معرفياً بالقياس إلى الفكر الهندي إو الصيني ... بل الأمر متعلق بالأساس بشرط الوجود في حوض البحر الأبيض المتوسط تحديداً، الذي منح الفلسفة الإغريقية فرصة التداول والاستمرار والتطوير، فصارت مرجعية فكرية تأسيسية.

هذا من حيثية العامل الخارجي، أما من جهة تحديد دور العامل الداخلي في تأسيس النشأة، فإن التحليل الذي قدمناه

للشرط السوسيو ـ ثقافي اليوناني يقوم على بيان حاجتين اثنتين استجدتا في مجال الوعي والاجتماع في القرن السادس قبل الميلاد، إحداهما حاجة سياسية، وثانيهما حاجة معرفية. تمثلت الأولى في الاحتياج إلى تنظيم الوجود السياسي، وتمثلت الثانية في الحاجة إلى تنظيم الوجود الكوني. وقد ساعد على توفير إمكانيات سد هذه الحاجة المعرفية الأثر الشرقي، بما وفره لليونان من تطوير الأبجدية، والمعارف الفلكية، والمنهجية الاستدلالية الرياضية. وقد ساعد تكوين المدينة/الدولة المنتظمة بالنظام الديموقراطي على توفير مناخ الجدل الفكري، الذي أسهم في استقبال الوافد المعرفي الشرقي وتحويله إلى مادة حوار وجدل، فاستمرت الصيرورة الفكرية الفلسفية، التي حتى عندما أصابها الذبول في لحظات تاريخية تالية، فإنها كانت قد استبطنت القابلية لأن تنبعث في لحظات أخرى؛ لأن استمرار تلك الصيرورة سابقاً أدى إلى تجذير تقليد فكري له قوامه العلمي المتميز، فاستقر في سياق تاريخ الوعي كنمط معرفي، مؤكداً وجوده وقابلية استمراريته.

خاتمة الكتاب

تبين لنا خلال هذا البحث أن تحديد مفهوم الفلسفة لا يبدو في تاريخ الممارسة الفلسفية مجرد عمل دلالي على طريقة الباحث المعجمي، بل هو جزء من صميم تلك الممارسة ذاتها، ومن ثم لا ينبغي أن ينفصل عنها. وكل بحث يروم التقاط دلالة الفلسفة دون وعي بكون تلك الدلالة مندغمة في الممارسة، سيخطئ السبيل إلى مطلبه؛ ولذا لم يكن قصدنا فيما سلف من سطور إبراز تعريف ما للفلسفة، بقدر ما كان قصدنا إبراز الطابع الإشكالي لتعريفها، مع بيان كيفية انبناء التعريف مندمجاً مع بناء الفعل الفلسفي ونتاجه؛ لذا انتهينا في الفصل الأول إلى تغيير صيغة الاستفهام «ما الفلسفة؟» إلى صيغة الإشارة «ها هي الفلسفة»، قاصدين بذلك تغيير وجهة اللحاظ من صفحة المعجم إلى صفحة التاريخ.

ثم انتقلنا بعد بحث سؤال الدلالة إلى بحث سؤال النشأة، حيث استحضرنا أطروحة المركزية الأوروبية، بنموذجيها العرقي الكامن والعرقي الصريح، وبينا اختلال هذه الأطروحة، وأكدنا في المقابل قيمة أطروحة الوصل التي تفيد أن ظهور الفلسفة عند اليونان محصول «نشأة مستأنفة» لا «نشأة مبتدئة»؛ أي: أنها تجد أصول بداياتها في الحضارات السابقة على الحضارة الإغريقية.

وبعد بيان الأصول الخارجية التي أسهمت في تكوين الفكر الفلسفي اليوناني، انتقلنا إلى بيان الشرط الذاتي الذي كان حاسماً في لحظة التكوين تلك. وذلك لاقتناعنا بأنه مهما كانت أهمية العامل الخارجي، فإنه، ليس كافياً وحده لتعليل ظهور نمط معرفي جديد داخل مجتمع ما، ما لم تكن ثمة دوافع ذاتية داخلية هيأت لاستقبال الوافد الثقافي الخارجي، والتفاعل معه على نحو يثمر تبديلاً جوهريا في نمط التفكير؛ لذا انتقلنا إلى دراسة السياق الثقافي والمجتمعي اليوناني، وتحليل تفاعلاته الداخلية.

وقد أوضحنا، خلال دراسة الشرط السوسيو ـ ثقافي اليوناني أن ثمة حاجتين اثنتين ظهرتا خلال القرن السادس قبل الميلاد، هما الحاجة إلى تنظيم معنى الوجود الكوني والحاجة

إلى تنظيم الوجود السياسي. فدرسنا كيفية الاستجابة الإغريقية لهاتين الحاجتين وعلاقة ذلك بظهور الفلسفة.

وخلاصة القول: نرى أن تفسير ظهور الفكر الفلسفي عند اليونان لا يصير معقولاً إلا بتجاوز التمركز الأوروبي، وذلك بالنظر إلى تأثير حضارات الشرق، التي أكدتها المتون اليونانية القديمة نفسها. وبإغفال هذه الصلة الحضارية بالشرق، يصير ظهور الفلسفة معجزة غير قابلة للتفسير.

بمعنى آخر إن داعي المركزية الأوروبية لا يزيف ويغطي حقائق التاريخ فقط، بل ينتهي، بسبب ارتكازه على نظرية المعجزة، إلى تقديم الواقعة التاريخية على نحو لا ينفي فقط إمكان تعليلها، بل ينفي أيضاً إمكان فهمها!

وفي هذا السياق يقول أحد أكبر المتخصصين في الحضارة الإغريقية أندري بونار: «لقد كان الشعب اليوناني، الذي بنى واحدة من أجمل الحضارات الإنسانية، شعباً كغيره من الشعوب، وبدائياً على منوال أكثر البدائيين بدائية.

ولقد انتشرت حضارته ونمت ـ بلا معجزة وبتأثير بعض الظروف الموائمة وبالابتكارات المتولدة من ضرورات عمله ... وما ينبغي أن نلاحظه هو أنه لا الشروط الطبيعية

(المناخ والأرض والبحر)، ولا الحقبة التاريخية (تراث الحضارات السابقة)، ولا الشروط الاجتماعية (صراع الفقراء والأغنياء من حيث هو محرك التاريخ) وحدها، بل التقاء هذه العوامل وتضافرها هو ما شكل الظرف الملائم لولادة الحضارة اليونانية. فإن سألني بعض العلماء أو من يزعمون أنهم كذلك: وماذا تفعل في هذه الحالة بـ«المعجزة اليونانية»؟ أجبت لا وجود لمعجزة يونانية. فمفهوم المعجزة ليس علمياً أصلاً، كما أنه ليس هلينيا. والمعجزة لا تفسر شيئاً بل تستعيض عن التفسير بعلامات تعجب»[1].

وفي كلام بونار ـ وكذا كثير غيره من المؤرخين ـ حصافة في الإشارة إلى عدم الاقتصار على عامل أحادي في تفسير الفكر والحضارة اليونانية.

وهنا أحب أن أشبه عملية تبلور النتاج الحضاري بعملية التفاعل الكيميائي. فعلم الكيمياء يسهم في إيضاح عملية إنتاج الحضارة، من حيثية طبيعة العملية الكيميائية؛ إذ أن امتزاج عناصر معينة يعطينا مركباً كيميائياً جديداً لا يمكن أن يفهم بأخذ كل عنصر على حدة.

---

(١) أندريه بونار، الحضارة اليونانية، ج١ «من الإلياذة الى البارثنون»، منشورات كليرفونتين، لوزان ١٩٦٤م، ص٣٠، نقلاً عن طرابيشي، نظرية العقل، م س، ص٥٦، ٥٧.

فالماء مثلاً لا يمكن أن يفهم بذرة الهيدروجين وذرتي الأوكسجين في حالة انفصالها، حيث لا وجود لماء ولا لما يشبه الماء في الأوكسجين وحده أو في الهيدروجين وحده. ولذا فإننا عندما ندعو في تحليل نشأة الفلسفة اليونانية، إلى استجماع العناصر الشرقية الخارجية بالعوامل الداخلية، فذلك مع التوكيد على أن سر الإنتاج الحضاري الفلسفي الإغريقي لا يبدو في مكون واحد ولا في مجرد تركيم لتلك المكونات، بل في امتزاجها وتفاعلها على نحو أشبه ما يكون بالامتزاج أو التفاعل الكيميائي.

وعندما نستحضر الصيغة الكيميائية للتفاعل، فإننا نقصد فهم طبيعة تكوين الحضارة من جهة، كما نقصد أيضاً تقدير الإسهام اليوناني؛ لأننا نعني بذلك أن العقل الإغريقي لم يقتصر على أخذ عناصر من حضارات أخرى واستبقاها كما هي، بل إنه أخذ وأحسن هضم ما أخذ؛ فصنع مركبه الحضاري والفلسفي الخاص به.

لذا فكل محاولة تقصد إلى التقليل من قيمة الإسهام اليوناني بدعوى أنه لم يكن سوى سرقة لنواتج الحضارات الأخرى تخطئ في التقدير، تماماً مثل يخطئ التأويل الأورو ـ مركزي الذي تبلغ به سذاجة الانفعال العرقي، إلى فصل النتاج


مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa for Research and Studies Center